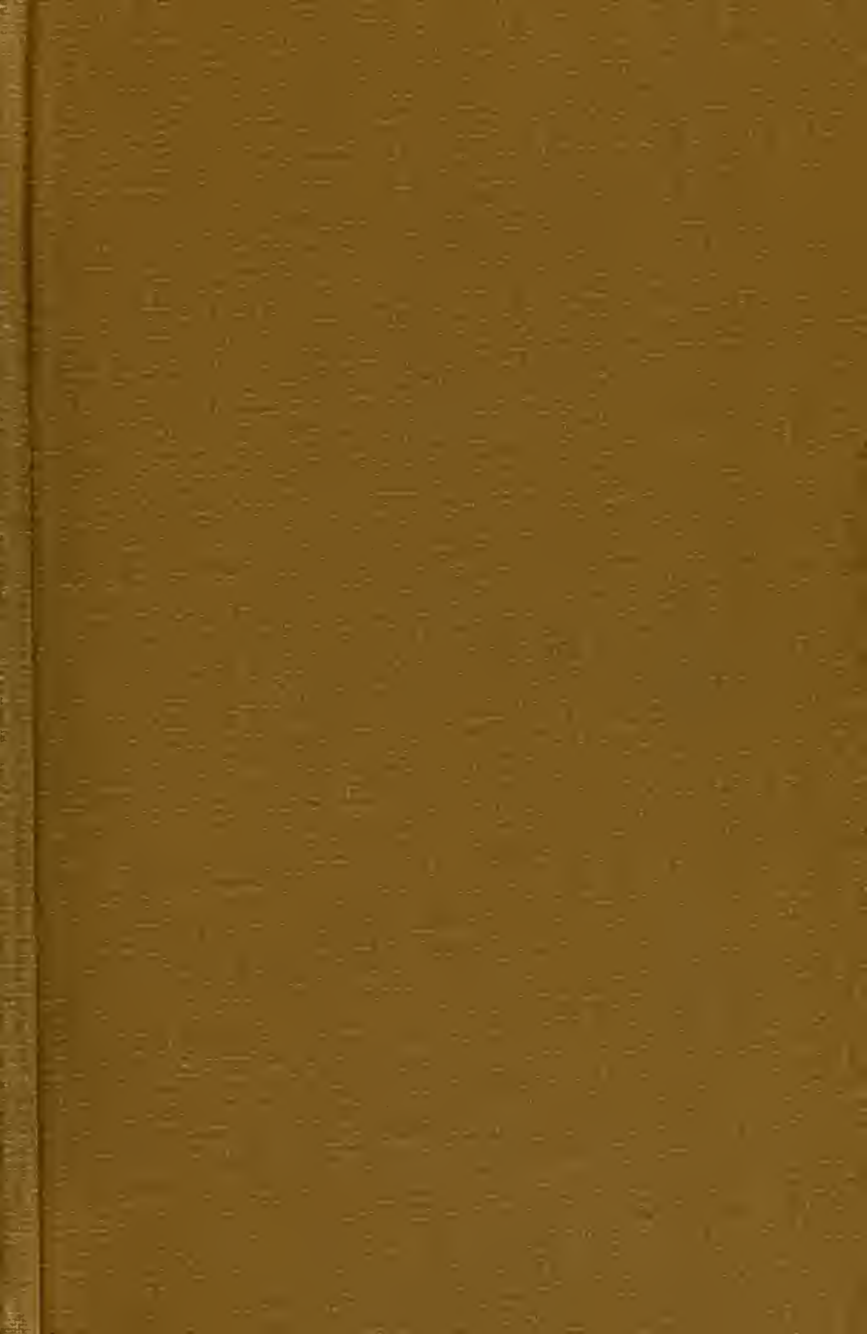


LE MUSÉON

REVUE D'ÉTUDES ORIENTALES

FONDÉ EN 1881 PAR CH. DE HARLEZ

SUBVENTIONNÉ PAR LE GOUVERNEMENT ET PAR LA FONDATION UNIVERSITAIRE

XVII

LOUVAIN

1898

LE MUSÉON

ET

LA REVUE DES RELIGIONS

LE MUSÉON

ET

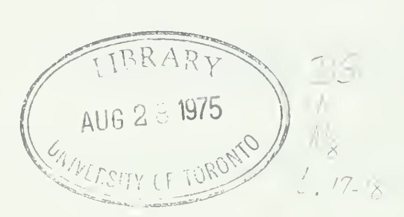
LA REVUE DES RELIGIONS

ÉTUDES HISTORIQUES, ETHNOGRAPHIQUES ET RELIGIEUSES

TOME II ET XVII

JANVIER 1898

LOUVAIN
J.-B. ISTAS, IMPRIMEUR-ÉDITEUR
90, rue de Bruxelles, 90
—
1898



HISTOIRE

DE

L'EPIGRAPHIE SASSANIDE

(APERÇU SOMMAIRE).

(Mémoire lu à la section Iranienne du Congrès des Orientalistes tenu à Paris en Septembre 1897).

L'épigraphie sassanide comprend l'étude des inscriptions lapidaires, des médailles et des intailles ou pierres précieuses gravées. Je passerai successivement en revue les travaux qui ont été faits et publiés jusqu'à ce jour dans ces trois branches de l'épigraphie.

§ I. *Inscriptions.* Personne n'ignore que c'est Silvestre de Sacy (1758-1838) qui est le fondateur de l'épigraphie sassanide. Jusque vers la fin du siècle dernier, l'histoire ancienne de la Perse, malgré les travaux de Hyde, Anquetil et autres était mal connue ; quant à l'épigraphie proprement dite, elle était lettre morte. On n'avait que les copies de quelques inscriptions relevées par les voyageurs mais sans estampages et, en fait d'originaux, on ne possédait que quelques rares médailles dans les collections publiques et privées, qui avaient été publiées dans les recueils de Pellerin (1684-1782) du P. Froehlich (1700-1758), à la suite des monnaies Parthes ; mais ces médailles étaient en petit nombre, mal gravées et personne n'en avait tenté le classement ou la lecture.

En 1793 Silvestre de Sacy faisait paraitre sous le titre de *Mémoires sur les diverses antiquités de la Perse*, quatre

Mémoires dont il avait donné lecture dans les séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres pendant les années 1787, 1788, 1790 et 1791 et qui étaient intitulés :

I. *Mémoire sur les inscriptions et les monuments de Nakschi-Roustam* (lu le 9 mars 1787). — II. *Sur les inscriptions arabes et persanes de Tchehel-minar* (1er juillet 1788). — III. *Sur les médailles des rois de la Perse de la dynastie des Sassanides* (17 août 1790) et IV. *Mémoire sur les Monuments et les inscriptions de Kirmanschah ou Bisutoun* (1er juillet 1791).

Les anciens voyageurs : Mandello, Herbert, S. Flower 1667, Pietro della Valle (1586-1652), J. Struys 1681, Kaempfer 1700, Chardin 1674, Thévenot 1727, Le Brun 1704 et Niebuhr 1765 avaient parlé dans leurs écrits des monuments de Persépolis, et notamment des inscriptions et des bas-reliefs de Naqshi-Roustam. Des tentatives d'explications avaient été faites par Cuper (1644-1716), Lacroze (1661-1739), Hyde (1701), de Caylus (1692-1765) ; mais ces essais ne reposaient que sur des conjectures sans grande valeur. C'est à l'aide des dessins publiés par Niebuhr, qui seul avait pris des copies exactes, que de Sacy put entreprendre l'étude des inscriptions sassanides. Le Mémoire de 1787 contient le déchiffrement 1° de l'inscription trilingue de Naqshi-Roustam sur la rive droite du Polvar roud en trois lignes (pehlvi, chaldéo-pehlvi, grec) ; 2° de l'inscription trilingue en une ligne sise au même lieu ; 3° de l'inscription trilingue en quatre lignes de Naqshi Radjeb, sur la rive gauche du Polvar roud, d'après les copies de S. Flower, Chardin, Hyde et Niebuhr.

C'est dans ce travail mémorable que de Sacy, grâce à sa profonde connaissance de la langue perse, reconnut à côté de l'inscription grecque, l'existence de deux autres textes écrits en deux espèces de caractères différents qu'il supposa être la traduction de la partie grecque ; il parvint ainsi à déchiffrer ces deux textes en prenant pour base les noms propres grecs et en se servant des alphabets zend et pehlvi

publiés par Anquetil Duperron. L'auteur explique dans ce Mémoire comment il a retrouvé lettre à lettre, mot par mot le texte pehlvi-sassanide de cette inscription trilingue. Quant à la troisième partie (celle que l'on a appelée plus tard *Chaldeo-pehlvi*) il ne put déchiffrer que les noms propres et quelques mots qui lui parurent appartenir à un dialecte différent. Le point important sous le rapport graphique était que « dans ces deux genres d'écriture les voyelles ne sont pas exprimées, ce qui les rapproche de la plupart des écritures de l'Orient, même du pehlvi, et les éloigne au contraire du zend dont le caractère est d'être surchargé de voyelles ».

Dans le Journal des Savants du 30 pluviose an V, de Sacy publiait une addition à son premier Mémoire de 1787, et il fixait la lecture et le sens de quelques mots sur lesquels il n'avait présenté auparavant que des conjectures, notamment les trois premiers mots de l'inscription de Naqshi Radjeb qu'il reconnut être *patkali zakatch* (*zana*) *mazdaiasn*.

Dans le second Mémoire (1788), le savant français s'occupe des inscriptions arabes et persanes copiées par Niebuhr sur les ruines de Tchehel-minar (Persepolis). Nous n'avons pas à en parler ici.

Nous reviendrons plus loin sur le troisième Mémoire (1790) concernant les médailles.

Le quatrième Mémoire (1791) est consacré à l'étude des *monuments et des inscriptions de Kirmanschah ou Bisutoun dans le Curdistan* d'après les copies rapportées de Perse par l'abbé de Beauchamps vicaire général de l'évêché de Babylone.

Après avoir décrit les monuments auxquels appartiennent ces inscriptions en rapportant les relations consignées dans les recueils de voyage d'Otter (1707-1748) du P. Emmanuel Ballyet (1700-1773), de Edward Ives (1720-1786), de Grelot (1673), d'Abdulkérim écrivain persan du XVIIe s. et enfin de l'abbé de Beauchamp 1787, le savant académicien s'occupe de la traduction des deux textes qui se trouvent sur le bas relief représentant les deux souverains en prenant pour base

de son travail la copie de Grelot et celle de Beauchamp. Ce sont les inscriptions pehlvies dites de Sapor II et de Sapor III connues depuis sous le nom de Inscriptions de Tâqi-Bostân. De Sacy les a déchiffrées entièrement sauf quelques modifications complémentaires qu'il a ajoutées dans un Mémoire postérieur lu en 1809 à l'Academie, mais qui n'a paru qu'en 1815 (tome II des Mém. de l'Académie des Inscriptions.) Nous devons dire à la gloire du savant que la lecture est restée définitive depuis cette époque. Dans le même écrit de 1809, de Sacy traite de l'inscription grecque de Gotarzès de l'époque Arsacide, et de quelques pierres gravées sassanides à légendes pehlvies.

Les deux inscriptions de Tâqi-Bostân ont été, depuis, copiées par Ker-Porter 1818 (pl. 65), Flandin 1841 (pl. 6) et photographiées par M[r] de Morgan (ce sont les seules), dans son premier voyage en Perse (1889, pl. 36 du tome IV).

Les découvertes de de Sacy devaient bientôt porter leurs fruits. Peu après l'apparition du volume de 1793, W. Ouseley voyageur anglais mettait à profit les découvertes du savant français pour publier et traduire un certain nombre de pierres gravées sassanides qui se trouvaient dans les collections de Rasp et Tassie (London 1791) et de Gorlée (Paris 1778). Les essais de Ouseley sont consignés dans ses ouvrages : *Epitome of ancient history of Persia*, 8° London 1799, *Medals and Gems* 4° London 1801 et *Travels in the East* 3 vol. 4° 1819-1823. Ce dernier écrit contient en outre les copies de nouvelles inscriptions sassanides prises par Ouseley à Takht-i Djemshid (Persépolis) en 1810-1812. Les lectures de Ouseley ont été en partie rectifiées par de Sacy dans son Mémoire précité de 1809.

Avec Sir J. Morier et Sir Robert Ker Porter, commence la série des voyageurs du XIX[e] siècle qui ont rapporté des dessins et des copies exactes des admirables bas reliefs sassanides de Salmar, Pâïkuli, Hamadân, Chuster, Persepolis, Châpour, Chirâz, Firouzâbâd et Dârâbgerd ainsi que des inscriptions qui ornent pour la plupart ces bas-reliefs.

Il nous suffira de citer les ouvrages accompagnés de nombreuses planches de : Morier (1818). Ker Porter (1822), Texier (1840), H. Rawlinson (1844), Flandin et Coste (1841), Ferrier (1860), Stolze et Andreas (1882).

Stolze est le premier et le dernier qui ait eu l'idée de prendre les photographies de tous les monuments épigraphiques dont on n'avait jusqu'alors que des copies à la main. Malheureusement les clichés en verre s'étant brisés durant le voyage, les épreuves photographiques sont souvent défectueuses aux endroits les plus intéressants. Les deux missions françaises qui ont, depuis, parcouru la Perse (la mission Dieulafoy (1881-82) et la mission de Morgan (1889-90)) n'ont malheureusement rapporté la photographie d'aucunes inscriptions arsacides ou sassanides. Dans le second voyage qu'il exécute en ce moment en Susiane et contrées voisines, M. de Morgan se propose de combler cette lacune et de prendre des copies photographiques des inscriptions et bas-reliefs qu'il rencontrera.

En 1839 le Journal asiatique imprimait avec des caractères typographiques nouvellement gravés et fondus, un Mémoire du D[r] Marcus Joseph Müller de Munich (1809-1874), intitulé *Essai sur la langue pehlvie*, qui est plutôt du ressort de la philologie que de l'épigraphie. En 1841 Eugène Boré (1809-1878) publiait, dans le même Recueil, des critiques sur l'interprétation donnée par de Sacy des deux inscriptions de Sapor II et de Sapor III, mais M. L. Dubeux (1798-1863) faisait justice de ces critiques dans un article paru en 1843 et reprochait avec raison à Boré de n'avoir pas connu la seconde lecture donnée par le Mémoire de 1809. On trouve encore dans le Journal asiatique de cette époque (avril 1842), un fac simile envoyé de Djoulfa par le même Eugène Boré, des trois inscriptions de Tengi-Soulek près de Bahbehân (Luristân) trouvées par le baron Bode qui lui-même quelques années après (1845) a publié son voyage avec un dessin des deux bas-reliefs rupestres représentant une série de personnages (cf. Flandin pl. 224 à 225) avec les trois mêmes inscrip-

tions. D'après l'attitude des personnages on pourrait croire qu'il s'agit de rois sassanides, mais les caractères des inscriptions sont tout à fait différents du pehlvi et du chaldéo-pehlvi. Il en est de même des inscriptions relevées par Layard en 1846 sur un très beau relief style sassanide à Tengi-Botân près Ab-Dizful, en Susiane et dont les caractères comme ceux de Tengi-Soulek semblent plutôt appartenir aux derniers Arsacides. En tous cas ces copies sont tout à fait insuffisantes pour entreprendre le moindre déchiffrement, il faut attendre des reproductions photographiques.

En dehors des inscriptions lues par S. de Sacy, la seule que l'on ait pu déchiffrer depuis, d'une manière à peu près complète, est l'inscription bilingue du Hâdji-âbâd près Persépolis.

C'est Ker Porter qui le premier en 1817 (pl. 15) publia le fac simile lithographique des deux textes sassanide et chaldéo-pehlvi. Le colonel Sir E. Stann en fit sur place un moulage en plâtre vers l'an 1831 qu'il donna plus tard au Musée de Dublin ; sur ce moulage on en fit un autre qui se trouve actuellement à la Société asiatique de Londres. Westergaard (1815-1879) dans son voyage en Perse, en 1843, prit une copie à la main des deux inscriptions et la publia à la suite de son *Bundehesh* (Havniae 1851). A peu près à la même époque, au mois d'octobre 1841 Flandin (1809-1876) copiait le même monument qu'il désigne sous le nom de « inscriptions de la grotte de cheikh Ali à Istakhar » (pl. 193[bis] t. IV). Sir H. Rawlinson (1810-1895) enfin avait copié en 1841 ce texte sassanide, mais cette copie dont E. Thomas a eu seul connaissance, est restée inédite. Parmi les voyageurs plus modernes c'est Stolze qui a publié (*Persepolis* 1882 pl. 126) une reproduction photographique du monument dont nous parlons.

Le premier essai d'interprétation des deux textes de Hâdji âbâd est dû à Edward Norris (1849) inédit. Haug (1827-1876) en 1854 déchiffra quelques mots et chercha à établir que le pehlvi des inscriptions était très peu différent de celui des

livres. La même année, Westergaard dans la préface à son Zend-Avesta, faisait au contraire une distinction entre le *pehlvi-sassanide* des inscriptions et le *pehlvi-zend* des livres, considérant le premier comme une langue semitique mélangée de persan, et le second comme étant du pur iranien. En 1856, dans sa *Grammatik der Huzvarêsch Sprache*, Spiegel présente quelques savantes observations sur les inscriptions déchiffrées par de Sacy et sur les deux textes de Hâdjiâbâd. En 1868, Ed. Thomas (1813-1886) publiait dans le JRAS, un essai malheureux d'interprétation des deux textes de Hâdjiâbâd et ce fut West qui l'année suivante, dans le même recueil donna la vraie traduction, qui a été reproduite par Haug en 1870 et par Fried. Müller avec quelques modifications dans le WZKM 1892 p. 74. Je ne mentionne que pour ordre la traduction anglaise du texte sassanide par le Destour Dhunjibhâi Framji, Bombay 1853 et qui est un contresens d'un bout à l'autre. On sait qu'il s'agit dans ces deux inscriptions d'une flèche qui fut lancée par Sapor I contre un but invisible. Cet événement se rattache à une ancienne légende arsacide reproduite par Moïse de Khorene et qui se retrouve dans celle de l'archer Ereksha « aux flèches rapides » de l'Avesta. (v. Stackelberg *Zur iranischen Schützensage* dans ZDMG 1892). Il est regrettable que ce double texte (si tant est que nous en saisissions bien ce sens), ait été gravé pour conserver la trace d'un fait aussi futile, au lieu d'un événement historique qui aurait eu pour nous bien plus d'intérêt.

Au point de vue linguistique il ressort des travaux qui précèdent que les deux textes sassanide et chaldéo-pehlvi, quoique écrits avec deux alphabets distincts, ne constituent pas en réalité deux langues différentes. Ce sont deux langues iraniennes impreignées toutes deux de mots araméens mais pas dans les mêmes proportions ; mais le problème de la prononciation et du caractère propre à chacun de ces deux dialectes reste encore obscur ainsi que le reconnaissent Noeldeke, de Harlez, West et Fr. Müller eux-mêmes, dans leurs écrits les plus récents. Contentons-nous de constater

que l'alphabet chaldéo-pehlvi ne se trouve plus employé officiellement du moins ni sur les monnaies ni dans les inscriptions à partir du IVe siècle de notre ère ; l'alphabet chaldéo-pehlvi cependant a donné naissance à d'autres systèmes d'écriture que l'on rencontre sur des monnaies de la Transoxane, en même temps que les caractères pehlvis servent plus tard de types à un autre système d'écriture dont nous trouvons des spécimens également sur des monnaies encore indéchiffrées.

Les autres inscriptions sassanides sont :

1° L'inscription de Naqshi-Radjeb, en 31 lignes, découverte par Rich (1839), copiée par Flandin (pl. 190), étudiée par Thomas en 1868 (JRAS. 1868 p. 186), par Haug (1870) et en dernier lieu par West (1881) qui la déclare intraduisible. Noeldeke (Stolze pl. 104) en a cependant interprété une partie (1882).

2° L'inscription de Naqshi-Roustem en 77 lignes, découverte par Niebuhr en 1765 (pl. 34, 23 lignes seulement) reproduite en fragment par Ker Porter (pl. 21, quelques lignes), recopiée en entier par Westergaard (1843), Flandin (pl. 181) Stolze (pl. 120), étudiée par Thomas (1868), Haug (1870), West (1881) qui en a lu une grande partie et pense que le monument est de Narsès (283-300 av. J.-C.).

3° L'inscription de Narsès en 11 lignes, sise à Châpour, découverte par Morier en 1812, recopiée par Flandin (pl. 46), mentionnée par Longpérier (1841), déchiffrée par M. A. Lévy de Breslau en 1867, reprise par Thomas 1868, Mordtmann 1880 et Drouin 1886.

4° Les deux inscriptions de Takhti-Djemshid, en 12 et 11 lignes, découvertes et copiées par Ouseley 1798, photographiées par Stolze 1879 (pl. 49), étudiées par Thomas (1868) Mordtmann (1880), Noeldeke (1882), non encore complètement déchiffrées. Ces textes paraissent être de Sapor II et de Sapor III.

5° L'Inscription en 7 lignes de Firouzâbad, découverte et copiée par Flandin (pl. 44), non encore déchiffrée.

6° Les trente deux fragments d'une inscription sise à Pâï-Kûli, découverts et copiés par Sir H. Rawlinson en 1844. Cette inscription est bilingue et contient 22 lignes en pehlvi et 10 lignes en chaldéo-pehlvi ; étudiée par Thomas 1868, West. 1869 et Haug 1870. Elle renferme un grand nombre de noms géographiques et les noms d'Hormazd et de Sapor, mais la date est incertaine et le déchiffrement est encore à faire. On ne sait pas où sont les copies de Rawlinson.

7° Les six tablettes en cuivre, dites de Cottayam qui datent du IXe siècle, trouvées à Travancore près du Cap Comorin, en 1806 par Colin Macauley, contenant une charte octroyée aux Chrétiens de l'Inde. Une de ces tablettes contient une inscription pehlvie en 18 lignes et, à la suite, un texte chaldéo-pehlvi en 8 lignes. Etudiées par Swanton (1884), Shakespear (1842), West (1869), Haug (1870) et Burnell (1874).

8° Les inscriptions pehlvies qui ornent plusieurs croix trouvées dans différentes villes du Sud de l'Inde, découvertes par les missionnaires catholiques, notamment Vincenzo Maria en 1652, décrites par Kircher 1655, Yule 1867, West 1869, Haug 1870 et Burnell en 1874.

9° Les Inscriptions en pehlvi cursif des grottes de Kanheri (Ile de Salsette) découvertes par Anquetil-Duperron en 1760, qui, à raison de la direction verticale des lignes, les prenait pour du mongol ; publiées en fac-simile par le parsi K. R. Câma en 1866, déchiffrées en partie par West en 1866 et 1880, et mentionnées par Haug 1870. Ces inscriptions sont datées de l'ère de Yezdegerd et remontent au Xe siècle de notre ère.

10° Les deux inscriptions pehlvies trouvées à Derband, l'une par M. Khanikoff en 1848, l'autre par le général Bartholomaei en 1860. Elles ont été publiées dans les *Mélanges asiatiques*, mais sont restées indéchiffrées.

11° L'Inscription pehlvie en 3 lignes gravées à la pointe sur un vase d'argent du musée de l'Ermitage, publiée par Olenin 1835, K. O. Müller 1837, Dorn 1846, étudiée par

Gildemeister 1876 et Saleman 1877 ; non encore complètement déchiffrée.

12° L'inscription en 5 lignes en pehlvi cursif qui se trouve en face la figure du général romain agenouillé devant un roi sassanide sur un bas-relief sis à Châpour ; copiée par Texier pl. 146, indéchiffrée.

13° Une grande inscription sise à Naqshi-Roustam, trouvée par Ouseley et qui aurait, suivant lui, 120 lignes très oblitérées. Le voyageur anglais n'a pu en prendre que quelques mots parmi lesquels on lit le nom de Varahrân.

14° Les diverses inscriptions pehlvies très courtes qui sont gravées sur deux patères sassanides trouvées à Badakhshân en 1837, publiées par le D[r] Lord en 1837 et A. Cunninghan 1841, décrites par Longpérier (Œuvres t. I p. 87) — sur deux coupes de fer trouvées à Perm, publiées par Aspelin 1877 — le grafito sur le pied de la coupe de Khosroès conservée au cabinet des médailles à Paris — et les inscriptions en mauvais pehlvi qui ornent diverses coupes sassanides ou d'imitation sassanide récemment découvertes en Russie et non encore décrites.

15° Enfin, l'inscription en pehlvi cursif (18 lignes) présentée au congrès des Orientalistes de Paris par M. le D[r] Casartelli, de Manchester, et non encore déchiffrée. Le moulage est au Musée de Dublin auquel il a été donné par Sir E. Stann en 1831.

(*A suivre.*) E. DROUIN.

SADJARAH MALAYOU.

XVe RÉCIT.

Dans ce Récit, l'auteur de l'histoire parle du Roi de Chine, il dit :

La nouvelle de la grandeur du Sultan de *Malaka* étant parvenue jusqu'en *Chine*, le roi de ce pays envoya un ambassadeur à *Malâka*, avec un navire chargé d'aiguilles, de soie, de fils d'or, d'étoffes damassées avec d'autres objets de provenance étrangère, dont il faisait présent au Sultan. Dès que ce navire fut arrivé à *Malâka*, le Sultan *Mansour-Chah* ordonna qu'on reçût la lettre et qu'on l'apportât en grande pompe, selon le cérémonial usité pour les lettres du roi de *Siam*.

Arrivée au *baleirong* elle fut reçue par le *bantara* et remise au *Khâtib* qui en fit lecture. Elle était ainsi conçue : « Lettre de dessous les sandales du roi du Ciel, allant au dessus de la couronne du roi de *Malaka*. Nous avons entendu dire que le roi de *Malaka* était un grand roi, c'est pour cela que Nous voulons son amitié et son affection, car Nous descendons, ainsi que lui, du roi *Alexandre Zou'l Karnéïn* (le Bicornu). Il n'y a pas de roi dans ce monde qui soit plus grand que Nous, et personne n'est capable de compter le nombre de nos sujets. Nous avons demandé une aiguille à chaque maison, et ce sont là les aiguilles dont est chargé le navire que Nous avons envoyé à *Malâka*. »

Sultan *Mansour Chah* ayant entendu la teneur de cette lettre, sourit et ordonna que l'on prît ces aiguilles, et qu'on emplît le navire de sagou perlé jusqu'à complet chargement. *Toun-Perapatih-Poutih*, frère cadet du bandahara *Padouka Radja*

fut choisi par le Sultan *Mansour Chah*, comme son ambassadeur au pays de *Chine*. *Toun-Perapatih-Poutih* mit à la voile, et après quelque temps de navigation, arriva au pays de *Chine*. Le roi de *Chine* ordonna que la lettre de *Malâka* fût portée en grande pompe, et qu'elle fît halte à la maison du Premier Ministre qui se nommait *Li-Pô*. Le jour allait poindre quand *Li-Pô*, avec les Ministres et les Grands se mit en marche pour se présenter devant le roi de *Chine*. *Toun-Perapatih-Poutih* les accompagnait. Alors arriva un vol innombrable de corbeaux qui les suivit et entra en même temps qu'eux. Parvenu à la porte extérieure, *Li-Pô* avec tous les Grands s'arrêta. Les corbeaux, eux aussi, s'arrêtèrent. Alors le gong-avertisseur résonna avec un bruit de tonnerre. La porte ayant été ouverte, *Li-Pô* avec les Grands, tous ensemble se remirent en marche et entrèrent. Les corbeaux les suivirent. Arrivés à une seconde enceinte, ils firent halte de nouveau et les corbeaux s'arrêtèrent. Le gong-avertisseur résonna une seconde fois et la porte ayant été ouverte, tous entrèrent ; et il en fut de même pour chaque porte jusqu'à la septième enceinte. Comme ils arrivaient dans l'intérieur le jour était levé, alors tous s'assirent dans le *baley*, chacun à sa place. Ce *baley* était long d'une farsange et n'avait pas de toit. La multitude des gens qui l'emplissaient était telle que leurs genoux se rencontraient ; il était bondé à ce point qu'entre les assistants il n'y avait pas le moindre intervalle, et tous sans exception étaient des *mantris* ou des *houloubalang*. Les corbeaux alors déployèrent leurs aîles et ombragèrent toute l'assistance qui était assise. Le tonnerre gronda, les éclairs se croisèrent dans l'espace, et le roi de *Chine* apparut comme une ombre dans une litière de cristal, tenue dans la bouche d'un serpent-nâga. A cette vue tous les assistants baissèrent la tête, se tenant prosternés jusqu'à terre, et ne relevant plus leurs visages. On lut alors la lettre de *Malâka*. Après qu'il en eut connu la signification, le roi de Chine fut très content de sa teneur. Le sagou perlé ayant été apporté devant le roi, il dit à *Toun-Perapatih-Poutih* : « Comment a-t-on fait cela ? » — « Mon-

seigneur, répondit *Toun-Perapatih-Poutih*, tous ces grains ont été roulés un à un. Ordre a été donné par notre Roi que chacun de ses sujets roulât ainsi un grain, et on en a chargé un navire, car le nombre des sujets de notre Roi est tellement grand que personne au monde n'en saurait faire le compte. » Le roi de *Chine* pensa dans son cœur : « Le roi de *Malâka* est vraiment puissant, et le nombre de ses sujets ne diffère pas beaucoup de nombre de Nos sujets ; il est bon que je le prenne pour gendre. » Il dit à *Li-Pô* : Puisque le roi de *Malâka* peut faire rouler ces perles de sagou à ses sujets, moi aussi je puis faire de même. Le riz que je mange, il faut le décortiquer ; qu'on ne le pile plus ! » *Li-Pô* répondit : « C'est bien, Monseigneur ! » Et c'est là la cause de ce que les rois de *Chine* ne mangent plus du riz pilé, mais seulement du riz décortiqué. Chaque jour il y a pour le repas du roi de *Chine*, cinquante *gantang* chinois de riz décortiqué, un cochon et une grande cruche de graisse de porc.

Toun-Perapatih-Poutih, en se présentant devant le Roi, avait à ses dix doigts dix bagues. Un des ministres chinois venant à arrêter ses yeux sur une de ces bagues, *Toun-Perapatih-Poutih* la retira et lui en fit présent. Il agit de même pour tous ceux qui regardèrent ses bagues et il les leur donna toutes.

Un jour que *Toun-Perapatih-Poutih* était en présence du roi de Chine, le roi lui demanda : « Qu'est-ce que les gens de *Malâka* aiment surtout à manger ? » *Toun-Perapatih-Poutih* répondit : « Mon Seigneur, ce que nous autres Malais nous aimons surtout à manger, ce sont des *kangkong* ; il ne faut pas les couper en petits morceaux, mais les fendre dans toute leur longueur. » Le roi de Chine ordonna qu'on préparât des *kangkong*, selon ce qu'avait dit *Toun-Perapatih-Poutih*. Quand ils furent préparés, on les apporta devant *Toun-Perapatih-Poutih*, et tous les hommes de *Malâka* en mangèrent, en les prenant par la pointe et du bout des doigts ; en même temps ils levaient les yeux en haut et ouvraient la bouche très grande. Ce fut alors que pour la première fois

Toun-Perapatih-Poutih et les gens de *Malâka* virent nettement le roi de Chine. Les Chinois, après avoir vu le procédé des gens de *Malâka* l'imitèrent, et c'est pourquoi jusqu'à présent les Chinois se plaisent à manger des *kangkong*.

Lorsque la mousson pour le retour fut arrivée, après quelques jours d'intervalle, *Toun-Perapatih-Poutih* demanda la permission de s'en retourner. Le roi de Chine pensa dans son cœur : « Il est bon que je prenne le roi de *Malâka* pour gendre, afin qu'il m'envoie son hommage. » Alors il dit à *Toun-Perapatih-Poutih* : « Que mon fils le roi de *Mâlaka* vienne en ma présence, pour que je le marie avec ma fille la princesse *Hong-Li-Pô !* » *Toun-Perapatih-Poutih* répondit en s'inclinant : « Monseigneur, quant à votre fils le glorieux roi de *Malâka*, il ne lui est pas possible de quitter le pays de *Malâka*, car ce pays a des ennemis. Si Monseigneur daigne accorder cette grâce à son glorieux fils, eh bien ! s'il plait à Dieu, je conduirai la princesse en bonne santé jusqu'à *Malâka*. Le roi de Chine ordonna à *Li-Pô* de faire équiper cent navires et d'en donner le commandement en chef à un grand *mantri* nommé *Di-Pô*. Tous les préparatifs terminés, le roi de Chine choisit cinq cents jeunes filles de grande beauté, en qualité de suivantes de la princesse, son enfant. Après cela la princesse *Hong-Li-Pô* et la lettre furent portées en grande pompe au prahou. *Toun-Perapatih-Poutih* et *Di-Pô* mirent à la voile pour *Malâka*, emmenant la princesse fille du roi de Chine.

Après quelques jours de navigation, ils arrivèrent à *Malâka*. On annonça au Sultan *Mansour Chah* que *Toun-Perapatih-Poutih* arrivait, amenant avec lui la princesse de Chine. Le Sultan fut très heureux d'entendre cette nouvelle, et il partit pour se porter à sa rencontre jusqu'à *Poulo Sebat*. Après qu'ils se furent rencontrés, le prince avec mille marques de grandeur et de magnificence l'introduisit dans le palais et fut émerveillé de la beauté de la princesse, fille du roi de Chine ; il la fit entrer dans la religion de l'islam, puis il l'épousa. Il en eut un fils nommé *Padouka Maimout*. Celui-ci

eut pour fils *Padouka-Sri-Tchina*, lequel fut le père de *Padouka Ahmed*, et ce dernier fut le père de *Padouka Isop*.

Les filles des *mantri* chinois qui étaient au nombre de cinq cents, entrèrent par l'ordre du prince, dans la religion de l'islam ; leur résidence fut fixée sur la colline dite des Chinois ; et jusqu'à présent cette colline a porté le nom de *Boukit Tchina* (colline des Chinois). Ce sont les Chinois qui ont creusé le puits de cette colline, et ce sont leurs descendants qu'on appelle les *bidouanda* chinois.

Le Sultan *Mansour Châh* donna un vêtement d'honneur à *Di-Pô* et à tous les *mantri* chinois qui avaient amené la fille du roi de Chine. Quand la mousson pour le retour fut arrivée, *Di-Pô* demanda la permission de s'en retourner. *Toun-Talani* et le ministre *Djana Poutra* furent envoyés par le Prince au pays de Chine, pour porter au roi, devenu son beau-père, son hommage. *Toun-Talani* mit à la voile pour le pays de Chine. Par la volonté de Dieu le Très-haut une tempête s'abattit sur le navire de *Toun-Talani*, et le poussa jusque sur la côte de *Bournei*. Le *Sangadji* de *Bournei* informé de cette nouvelle manda *Toun-Talani*, et celui-ci vint en la présence du roi de *Bournei* avec le ministre *Djana-Poutra*. Le roi dit au ministre *Djana-Poutra* : « Quelle est la teneur de la lettre du roi de *Malâka* au roi de Chine ? » *Toun-Talani* répondit : « Elle s'exprime ainsi : - Moi, roi de *Malâka*, à mon père le roi de *Chine*. » Et, reprit le roi de *Bournei*, le roi de *Malâka* envoie-t-il son hommage au roi de *Chine* ? » *Toun Talani* garda le silence, mais le ministre *Djana-Poutra* se retournant en face du roi, lui répondit : « Non, Monseigneur, Sa Majesté n'envoie pas l'hommage au roi de Chine, car la signification de *sahaya* (esclave ou sujet) est celle du mot *hamba*, dans la langue malaise, et c'est l'hommage des sujets du roi de *Malâka*. Cela veut dire que ce n'est pas Sa Majesté, mais bien ses sujets qui envoient leur hommage. » Le roi de *Bournei* demeura silencieux en entendant ces paroles du ministre *Djana-Poutra*.

La mousson étant arrivée pour leur retour, *Toun-Talani* et

le ministre *Djana-Poutra* demandèrent au *Sangadji* de *Bournei* la permission de s'en retourner à *Malâka*. Alors le roi de *Bournei* envoya une lettre à *Malâka* ; il y disait : « Le *padouka* fils envoie le salut au *padouka* son père. » Après cela *Toun-Talani* et le ministre *Djana-Poutra* partirent. A leur arrivée à *Malâka*, ils présentèrent la lettre du roi de *Bournei* au Sultan *Mansour Chah* et lui racontèrent toutes les circonstances de leur mission. Le Prince fut très content de les entendre, il donna des présents à *Toun-Talani* et au ministre *Djana-Poutra*, et il accorda beaucoup d'éloges à ce dernier.

D'un autre côté *Li-Pô*, avec les ministres qui avaient amené la princesse *Hong-Li-Pô* à *Malâka*, étant arrivés au pays de Chine, la lettre du roi de *Malâka* fut portée en grande pompe et introduite dans le palais. Ordre fut donné au Premier Ministre de la lire. Quand il eut connu la teneur de la lettre, le roi de Chine fut extrêmement content d'apprendre que le roi de *Malâka* envoyait l'hommage. Or, après un intervalle de deux jours le roi de Chine se sentit malade d'une démangeaison par tout le corps, puis il devint lépreux. Le roi de Chine fit appeler un médecin et lui demanda un remède. Mais ce remède ne le guérit point. Quelques centaines de médecins ne parvinrent pas à le guérir. Enfin se présenta un vieux médecin qui dit au roi de Chine : « Monseigneur ! Tous nos remèdes sont impuissants à guérir cette maladie tenace de votre glorieuse Majesté, cette maladie ayant été amenée par une cause toute spéciale. » — « Et quelle est cette cause de ma maladie ? » demanda le roi de Chine. — Le médecin répondit : « Mon Seigneur, le mal provient de ce que le roi de *Malâka* vous a envoyé l'hommage, et si Monseigneur n'a pas de l'eau qui a lavé les pieds du roi de *Malâka*, pour la boire et s'en laver le visage, Monseigneur ne guérira pas de cette maladie ! »

Après que le roi de Chine eut entendu ces paroles du médecin, il envoya un ambassadeur à *Malâka*, pour demander de l'eau qui avait servi à laver les pieds du Sultan. Lorsque tout fut prêt, l'Envoyé mit à la voile pour *Malâka*. Il y

arriva après quelque temps de navigation. Alors, on apporta cette nouvelle au Sultan *Mansour Châh* : « Un Envoyé du roi de Chine vient pour demander de l'eau du bain de pieds de sa Souveraine Majesté ! » Le Sultan *Mansour Châh* se rendit alors au baleirong ; la lettre venant du roi de Chine y fut portée en grande pompe, et le *Khâtib* reçut l'ordre de la lire.

Dès que le prince en eût connu la signification, il donna l'eau qui avait lavé ses pieds. Une réponse à la lettre fut faite et l'Envoyé du roi de Chine fut gratifié d'un vêtement d'honneur. La lettre et l'eau du bain de pieds furent portées en grande pompe au prahou, et l'Envoyé du roi de Chine s'en retourna. Après quelque temps de navigation il arriva au pays de Chine. La lettre et l'eau du bain de pieds du Prince furent portées en grande pompe au palais. Le roi de Chine but de cette eau qui avait servi à laver les pieds du prince, et se baigna avec. Au bout d'un instant seulement ce mal de la lèpre disparut de son corps et il fut entièrement guéri. Alors le roi de Chine fit serment qu'il ne voulait plus recevoir l'hommage du roi de *Malâka*, et que désormais entre ses descendants et ceux du roi de *Malâka* il n'y aurait plus d'hommage, mais simplement alliance et amitié mutuelle. — *Et Dieu sait parfaitement ; c'est en Lui qu'est notre recours et notre refuge !*

(*A suivre.*) ARIS. MARRE.

LA MÉDECINE DANS L'EMPIRE CHINOIS.

II. La médecine dans la Chine moderne.

L'observation du pouls, l'acuponcture.

L'art médical des Chinois actuels présente un des phénomènes les plus étranges que l'esprit humain puisse concevoir. Leurs théories anatomiques et thérapeutiques sont encore à l'état d'enfance ; les théories les plus bizarres, les plus anti-scientifiques s'y étalent avec exubérance ; elles sont fondées sur des principes philosophiques aussi faux que singuliers et cependant l'esprit d'observation s'est développé chez eux d'une manière étonnante, le diagnostic et la thérapeutique toute pratique y ont fait des progrès qu'il ne serait pas inutile aux Européens de connaître.

Leur pratique médicale repose sur des théories fausses et puériles.

Et cependant ils guérissent.

Ils guérissent si bien que les missionnaires qui ont passé de longues années dans l Empire du Milieu, vantent à l'envi leurs succès médicaux. Nuls n'excellent plus qu'eux à déterminer la nature du mal, à décrire les crises par où le malade passera ou bien a déjà passé. Ils saignent peu ou point, néanmoins les pleurésies sont moins fatales là-bas qu'en Europe.

Mais aussi ils ont étudié spécialement les remèdes et recherché les plus simples, surtout parmi les végetaux. Nos médecins Européens, à l'inverse des Chinois, étudient malheureusement plus les théories spéculatives que l'art de guérir.

Chez les Chinois c'est l'inverse. Le respect des morts leur interdisant les dissections anatomiques, ils ont dû redoubler d'efforts pour faire les observations nécessaires sur les corps des vivants et ils en sont venus au point que le capitaine Dabry, de longue résidence en Chine, a pu affirmer devant la Société d'acclimatation de France en 1863, qu'il « a vu, de ses propres yeux des cures faites par les médecins chinois qui lui ont paru miraculeuses ». (Voir le *Bulletin de la Société d'acclimatation*, t. IX p. 494 an. 1863).

Les ouvrages de médecine se sont multipliés en Chine, depuis 7 ou 8 siècles d'une manière extraordinaire. Il en est de toutes les natures et de toutes les formes, depuis les traités en 1960 chapitres et 168 livres tels que *Pou-tse-fang*, guide complet de thérapeutique, jusqu'aux monographies d'une centaine de feuillets ; depuis les grands ouvrages théorico-thérapeutiques tels que le premier déjà cité et le *Tching-Shi-Tchun-Shing* en 120 livres jusqu'aux recueils d'expérience, aux exposés de cas de clinique particulière. Il y en a sur l'observation du pouls, les maladies des yeux, les fièvres, les affections cutanées, la petite vérole, le choléra, les maladies des femmes et des enfants, l'acuponcture, etc. etc. D'autres sont consacrés à l'explication des prescriptions médicales et de l'efficacité des remèdes. Beaucoup sont accompagnés de planches d'une valeur véritable ; mais la plupart sont d'une obscurité qui en interdit la lecture aux non-initiés.

J'ai eu entre les mains le *Y-men fa-min* « Règles à suivre dans le traitement des maladies », le *Yu-i tsao*, « Recueil d'observations cliniques faites par l'auteur », le *Ku-ki ming-i fang-lun* « Considérations sur les recettes des médecins célèbres des temps anciens et modernes » et je puis attester que leur abord n'est point chose facile.

L'art médical des Chinois est une matière des plus vastes, comme on vient de le voir, et je ne puis penser à en donner une idée quelque brève qu'elle soit. Je veux seulement dire quelques mots sur deux points que j'ai déjà mentionnés

précédemment : l'observation du pouls et l'acuponcture ou piqure à l'aiguille qui n'est que peu ou point pratiquée en nos pays.

A. *De l'observation du pouls.*

Deux choses ont surtout frappé les Européens qui ont vu les Chinois observer le pouls des malades. C'est que cette observation ne leur fait pas seulement connaitre l'état de la circulation du sang, de la fièvre etc., mais qu'elle leur dévoile aussi la cause du mal, la partie souffrante, la nature de l'affection avec ses conséquences probables, c'est qu'aussi, en consultant le pouls, ils s'imposent une variété d'observations qui paraîtraient de la charlatanerie si elles n'étaient pas fréquemment couronnées de succès. Ils vont même jusqu'à modifier les principes de l'observation suivant les saisons de l'année.

Voici donc comment les médecins chinois procèdent à l'examen du pouls qu'ils doivent faire tout en premier lieu et avec une attention profonde et prolongée.

Le pouls se tâte à différents endroits, principalement sous l'occiput, sous l'oreille, au nombril, à la cheville et surtout aux deux bras. Cela se fait avec les trois doigts médiaux, un peu écartés et de trois manières différentes, par une application simple des doigts sur la peau, par une pression légère, puis par une compression de l'artère contre les os.

La vitesse du pouls s'apprécie non-seulement en elle-même, mais par rapport à la respiration du sujet ; le médecin doit comparer ces deux vitesses et ses principes lui indiquent leurs relations normales et les conséquences de leurs déviations.

Ainsi le médecin peut juger qu'un pouls d'une vitesse anormale en elle-même est normal quant au malade qu'il visite, par ce qu'il conserve son accélération naturelle indiquée par sa proportion avec celle du souffle pulmonaire. Le pouls régulier doit donner quatre ou cinq battements pendant le

double acte de la respiration. Des désordres cardiaques latents, par exemple, pourront se révéler par la perturbation de ces rapports.

Le médecin chinois reconnaît dans le pouls des qualités, des variations de natures diverses et multiples qui lui donnent des indications les plus précieuses pour le diagnostic et la thérapeutique. Le pouls, à ses yeux, peut être profond ou superficiel, sensible ou disparaissant à la pression, mol ou rude, dégorgeant comme l'eau qui déborde, trémulant, fin et doux, filant comme une perle qui se meut, ou comme des gouttes tombant du toit. Il peut aussi donner la sensation d'une corde d'instrument tendue et d'autres encore.

Ces divers états du pouls sont en rapport avec ceux des organes vitaux, cœur, foie, poumons, intestins, estomac, rate, reins, vessie etc. etc. et chacun donne une indication spéciale quant aux conditions de l'organe auquel il se rattache principalement.

Pour aiguiser ses sens et sentir des nuances aussi fines, le médecin doit faire ses visites, de préférence, le matin et à jeun. Il doit, avant de s'y rendre, mettre de côté toute préoccupation, éviter toute distraction, se tenir dans le calme et conserver sa respiration libre et régulière.

On voit que les médecins chinois prennent leurs fonctions au sérieux. On doit dire aussi que les gens de l'Empire des Fleurs ont les sens d'une extrême finesse et d'une sensibilité exquise.

Rien ne le montre mieux que l'aperception si facile pour eux des accents de leur langue et leur appréciation du timbre des instruments de musique qui leur a, de tout temps, fait goûter des charmes qui nous sont absolument inconnus et inconnaissables.

Les livres de médecine du peuple chinois distinguent cinquante et une conditions diverses du pouls dont vingt-six sont des signes de mort et vingt-cinq révèlent seulement des affections légères. Nous ne les énumérerons pas ; nous l'avons fait ailleurs et les lecteurs curieux de se renseigner

sur ce point trouveront un traité complet de la matière dans l'ouvrage du capitaine Dabry.

Nous ne saurions qu'engager nos savants européens à se donner la peine de le lire et de faire quelques expériences ; car les faits donneraient tort à leur incrédulité ou à leur mépris.

Ajoutons seulement que l'observation du pouls n'est que le commencement de l'examen diagnostical tant à la première visite qu'à toutes les suivantes et que les livres chinois donnent les renseignements voulus sur la signification de tous les symptômes et leurs conséquences quant à la thérapeutique.

Cela dit passons à l'autre partie de notre sujet.

B. *L'acuponcture.*

Ici nous sommes sur un terrain solide et d'observation directe puisqu'il s'agit d'une opération chirurgicale bien qu'elle soit destinée à la guérison des maladies internes. Les Chinois guérissent ces affections par des piqures à l'aiguille et cela depuis des siècles.

Leur principe est que beaucoup de maux intérieurs, les douleurs de ventre, les maux d'estomac, des reins, etc. proviennent de la production interne ou de l'introduction par l'extérieur de fluides ou de gaz pernicieux ou superflus, dont il faut dégager le malade en pratiquant dans les canaux de la circulation une ouverture qui leur donne passage. Le même moyen est employé pour introduire l'air de l'extérieur quand il est nécessaire à la guérison. A cet effet ils ont, outre les bistouris européens, des aiguilles d'une finesse extrême, faites d'or ou d'une matière inoxydable et d'une dureté parfaite. La ponction se fait en faisant tourner l'aiguille en spirale ou en la frappant avec un petit marteau. La cautérisation de la plaie se fait au moyen d'une feuille d'armoise que l'on applique sur le trou par une de ses extrémités et dont on fait brûler l'autre jusqu'à ce que la chair soit échauffée.

Les médecins chinois sont d'une habileté extrême à pra-

tiquer ces ponctions, à pénétrer profondément dans le corps en saisissant le point voulu à travers les organes, et bien peu manquent leur coup.

Le fait le plus remarquable c'est que ces piqures se font très souvent fort loin de la partie malade. Ainsi pour un *torti-colli*, on en pratique une à 15^{m} au-dessus des premières vertèbres. Pour les coliques ce sera sous le croupion, etc. etc.

Peut-être, probablement même, nos savants docteurs occidentaux souriront en lisant ces choses et ne se donneront pas même la peine d'examiner les faits. Auront-ils raison ? Je n'en sais rien. Mais tout ce qu'on peut dire à la défense de leurs confrères chinois c'est que

Ils guérissent incontestablement.

Dernièrement encore un chef de mission me disait qu'après avoir juré de ne jamais recourir à un médecin indigène, il avait été forcé de violer sa parole et que — malheureusement — il s'en était trouvé extrêmement bien.

Je constate le fait laissant à d'autres le soin de l'expliquer et d'en tirer les conclusions qu'il comporte.

Donnons en terminant quelques extraits de livres modernes de medecine. Voici d'abord la préface d'un recueil thérapeutique très connu, le *Yü-i-tsao*. On y trouvera des idees qui ne manquent pas de justesse.

« Depuis la plus haute antiquité jusqu'à nos jours, chaque âge, chaque dynastie a eu ses médecins. Et, bien que tous fussent des hommes éclairés, saints, instruits et sages, leurs systèmes ne furent nullement les mêmes. C'est que la therapeutique ne peut se régler par principes fixes comme on forme des ronds, des carrés, des lignes horizontales ou perpendiculaires avec la règle et le cordeau, le compas et le niveau. Pour guérir les maladies il faut d'abord en bien étudier la nature. C'est seulement quand on en connaît bien les caractères qu'on peut y appliquer les remèdes convenables. C'est ainsi seulement qu'on en triomphera.

Quand on a bien reconnu le mal on peut choisir, parmi les

milliers de médicaments un ou deux qui conviennent et ainsi on agira avec parfaite science. Si non, on reste dans l'ignorance et l'on est exposé à toutes les méprises.

En effet, tout remède peut en certain cas nuire à l'homme, car dans la nature sont comprises les choses les plus contradictoires.

Les médecins de ces derniers temps n'ont eu qu'une science de plus en plus vide et stérile ; ils n'ont perfectionné qu'une chose : la connaissance des remèdes et nullement celle des maladies. Faible et faussée, leur science n'a pu triompher des misères humaines. Ils ont cru que la mort suivait un cours constant et n'ont pas su que le ciel dans son amitié ou sa colère envoie la vie ou la mort.

Chacuns considérant les principes de son école et des règles toutes faites, ont établi des recettes arrêtées *a priori*, croyant ainsi manifester leur discernement, leur prudence. Ils n'ont point recherché par l'étude les causes des maladies, ce qui les engendre et comment les remèdes y correspondent. Tout entiers à la recherche, à l'application des remèdes, ils ne se sont pas occupés de ce qui pouvait être fait sans ces agents ou en dehors d'eux. Pour ces docteurs il n'y avait que les remèdes, point d'examen des maladies, point d'étude de l'action des forces vitales.

Sans ces connaissances, on ne peut point pourtant distinguer les effets heureux ou funestes des remèdes, ce qui en eux est vivifiant ou vénéneux, bon ou mauvais ; les qualités des médicaments ne sont pas en rapport constant avec celles des maladies. Dans cette ignorance, comment ceux qui veulent employer les remèdes sauront-ils ce qu'il faut prescrire ou rejeter ? En ce cas, ils n'ont qu'à se désister de la pratique médicale.

Jadis quand on élevait un autel, on formait le plan et suivait ensuite le modèle sans devoir démentir sa parole. On y entassait le grain comme une montagne. Quand le sacrifice était achevé et qu'il en restait notablement, on en tenait note.

Pourquoi les médecins, bien que leur fonction soit moindre, n'agiraient-ils point ainsi ?

« Telle année, tel mois, en tel endroit, tel individu a été examiné par nous ».

Puis on indique s'il était gros ou maigre, grand ou petit, quelle était sa couleur, s'il était malsain ou de bonne santé, si sa voix était claire ou troublée, étendue ou faible, s'il était de tempérament et d'air sombre et triste ou joyeux, aimable. Quand la maladie a commencé, quel remède on lui a administré tout d'abord ; puis par la suite, quel remède a produit quelque effet et quel autre a été inefficace, si c'est le matin ou le soir que le mal est le plus fort, le malade est-il froid ou brûlant, le manger et le boire lui plaisent-il ou pas, en a-t-il pris peu ou beaucoup ; les selles et les urines sont-elles molles ou rudes, et de quelle quantité.

Quant au pouls quelles en sont les variétés ? Laquelle des 24 veines se montre seule au-dessus des autres ; lesquelles s'il y en a plusieurs à la fois ?

Les maladies ont leur effet désastreux à l'intérieur, ou troublent l'extérieur. D'autres ont ce double effet en même temps, quelques-unes ne produisent pas de lésion sensible. L'observateur doit indiquer ce qui en est à ces divers points de vue.

Il doit examiner encore si la maladie est continue ou interrompue. Ce qui arrive avant et après les plus forts accès. S'il y a émission d'urine ou vomissement. Comment est la diarrhée et comment on y remédie, quelle est celle des sept conditions du pouls (1), de quel agent naturel (l'eau, la chaleur, le soleil, le froid et le vent) de quel goût doit être la drogue (doux, amer, salé, piquant) etc. (2).

Le procès-verbal doit indiquer à quel moment ces constatations ont été faites.

Tout cela doit être mis par écrit avec le plus grand soin et tous les détails désirables, de la manière la plus exacte.

(1) Fort, faible, lent, précipité, égal, irrégulier, redoublé, à niveau ou profond.

(2) Ou mieux : celui que le malade préfère.

L'année fait connaître les influences atmosphériques qui ont régné à ce moment ; le mois indique la saison et ce que celle-ci a d'influence sur la médication.

Par la désignation de l'endroit, on sait si c'est une terre élevée ou basse, sèche ou humide et les conditions thérapeutiques de ces états géographiques ou atmosphériques. Tout cela doit être connu pour fixer le traitement.

I.

Moyen de sauver un pendu.

Si la strangulation a duré depuis le matin jusqu'au soir, bien que le corps soit froid on peut encore sauver le pendu. Si elle a duré du soir jusqu'au matin il y aura à cela une certaine difficulté.

Si le dessous du cœur reste chaud pendant un jour, on pourra le sauver.

Si l'on n'a pas pu couper la corde on doit prendre le corps tout doucement, le détacher, le coucher, puis quelqu'un doit lui marcher sur les deux épaules, soulever ses cheveux de la main.

S'il est impossible de lui plier la tête en bas, on doit lui presser très doucement la gorge pour y remettre tout en ordre, lui frotter la poitrine avec la main, le remuer doucement. Un autre frictionnera les bras et les jambes et les étendra puis les pliera fortement mais petit à petit, tandis qu'un troisième pressera le ventre.

Quand le souffle reparait à la bouche, que l'étranglé respire et revient à lui, on lui fait boire du jus de laurier avec de l'eau de riz. On lui humecte la gorge, on lui souffle dans les oreilles, on les frotte avec un pinceau.

De cette manière et dans ces conditions il n'en est guère qu'on ne sauve.

Tout individu étranglé de quelque sexe qu'il soit et bien que son corps soit droit et raide, peut encore être sauvé et rendu à la vie.

On le prend dans ses bras, on le soulève et le détache, on le pose sans le remuer sur un terrain plat. On prend très doucement ses bras et ses jambes, on les plie sans violence. On apporte des étoffes de soie ou de toile molle et douce pour l'envelopper et le serrer.

Pour le faire respirer sans compression, on fait asseoir un homme près de sa tête, les jambes appuyées sur ses épaules. On lui tient soulevés la tête et les cheveux. On lui tend les bras et les tient droit, 2 hommes lui soufflent dans les oreilles avec un tuyau de pinceau ou autre.

Pour faire revenir la respiration, on frotte la poitrine avec la main, puis on introduit dans le nez du sang de la crête d'un coq vivant, du côté gauche si c'est un homme, du côté droit si c'est une femme ; pour celle-ci on emploie du sang de poule.

Quand on a pu ainsi rappeler à la vie, si l'interruption du souffle vital a duré longtemps, il faut souffler et frotter longtemps.

Si on n'avertit personne quand les membres sont tout à fait froid, il est très rare qu'on sauve le pendu.

Note. La 48e année de K'ienlong, le 29 du 5e mois, une femme de Fu-Yang-hien au Tche-kiang, se pendit. On la détacha mais on ne suivit pas les règles, on ne lui mit pas la gorge en haut, en sorte que la respiration y pénètre, on ne lui frotta pas les jambes et les bras, le sang se coagula dans les vases et le 2 du 6e mois, elle mourut.

II.

Moyens de sauver un noyé.

1. On enveloppe le bas du corps de la personne noyée d'un linge frotté de poudre de Kioh ; si au bout de peu d'instants, l'eau lui sort de la bouche elle est rendue à la vie. Il faut plier les jambes du noyé, puis le mettre sur le dos d'un homme vigoureux, dos contre dos, et faire marcher celui-ci. Quand l'eau sera vomie par le noyé il sera sauvé.

2. Un second moyen est de préparer sur le sol une sorte de baignoire de boue dans laquelle on met le noyé étendu sur le dos et de recouvrir son corps de la même boue. Après cela, on lui ouvre la bouche et les yeux, la vapeur de l'eau s'exhale au milieu de la boue et le noyé revient à la vie.

Quand même le noyé serait raide comme un mort et sans respiration, par ce moyen on peut le rappeler à la vie.

3. On chauffe fortement du sable, on en couvre le visage du noyé ; on lui en met par dessous et par dessus, en évitant le nez et la bouche.

Si le sable se refroidit on le renouvelle ; quand on l'a changé plusieurs fois, le noyé revient à la vie.

En outre on vide un demi-verre de vinaigre dans le nez.

On lui enveloppe le bas du buste dans une étoffe couverte de cendres, de pierres brûlées, faites en mortier.

On le met la tête en bas et dans cette position on lui humecte l'intérieur du nez avec de la liqueur pure et on lui lave le bas du corps. On lui ôte ses vêtements on lave bien le nombril et on lui souffle à travers un tube, dans les deux oreilles en même temps.

On peut aussi faire de nombreuses cautérisations au-dessus du nombril (brûler avec une pointe de fer).

4. Dès qu'on a retiré le corps de l'eau, on se hâte de le lever, de lui ouvrir la bouche et l'on y met un bâtonnet transversalement.

On pourra faire sortir l'eau en soufflant dans les deux oreilles au moyen d'un tube de bambou. En été on met le corps, le ventre en bas, sur le dos d'un bœuf ; deux le tiennent des deux côtés et font marcher l'animal à pas lents. Ainsi l'eau sort d'elle-même par la bouche, qu'il y en ait peu ou beaucoup. On use en même temps des remèdes indiqués ; on frotte neuf fois avec une décoction de gingembre frais et du Su-ho (1) fondu ou avec du jus de gingembre frais.

Si l'on n'a pas un bœuf à sa disposition, on fait coucher un homme sain, on met sur son dos le corps du noyé puis

(1) Sorte de jus provenant de l'*altingia excelsa* et le liquidambartrée.

on fait remuer le premier de manière à produire le même effet que la marche du bœuf et faire sortir l'eau. Si l'on n'a ni bœuf ni homme propre à faire ces choses, on peut mettre le corps inanimé, retourné sur l'orifice d'un immense chaudron.

En hiver on le déshabille et lui met des habits chauds, on le frotte avec du sel chauffé, et le nombril avec un fer. On étend sur lui de chaudes couvertures, on le met devant le foyer.

Autre moyen encore. On prend un vase à liqueur, on y introduit un rouleau de papier auquel on met le feu, puis on place le vase retourné, l'orifice sur le nombril du noyé. Si cela ne suffit pas, on refait l'opération une seconde fois. Si le noyé vomit alors l'eau avalée, il est sauvé.

Quand on retire de l'eau un noyé, s'il a encore une faible respiration, il y en a qui lui chauffent fortement la poitrine, puis font coucher un homme nu sur son corps et le couvre d'épais vêtements. Puis on agite le corps inanimé pour lui faire rejeter l'eau avalée.

On fait aussi entrer dans le nez de la fumée de gros papier brûlé. On y souffle de la poudre fine de Tsao-kio (1). Si cela le fait cracher, le noyé sera sauvé.

III.

Enfin voici l'une des recettes courantes pour guérir l'angine cancéreuse.

C'est d'abord une poudre à souffler dans la gorge.

Elle est ainsi composée :

R. Margarit. pulv.	15.44
Sediment. urin. praepar.	11.56
Lapid bezoard. bov. pulvis	5.86
Rhizom. coptid. pulv.	15.44
Carbon. veget. pulv. e prunis	7.72
Spumae pigment. indici	7.72

(1) Le *Gladetchia sinensis*.

Borneol. pulv.	7.72
Rad. liquirit. pulv.	3.86
Borac. ust. pulv.	5.86
Cinnabi. nativ. p.	11.58
Acet. cupric p.	1.93
M. f. pulv.	

Puis vient une décoction à prendre intérieurement.
En voici un spécimen.

Trochisc. ari et fel	57.9
Rhiz. copt. conscis.	38.7
Radic. scutell. viscidul. conscis.	38.6
Rad. ginseng. nig. id.	77.2
Rad. platycod. grandifl. id.	57.9
Rhiz. alpiniæ id.	57.9
Flor. caprif.	77.2
Bulb. uvular.	38.6
Cortic. pteroc. flav.	58.6
Radic. cajan. flav.	77.2
Capsul. forsyth.	57.9
Rad. liquir. c. melle	38.6
Tuber. pachyrhiz. trilob. cons.	57.9

Ce traitement se complète par un régime approprié aux symptômes spéciaux du cas présent et le malade guérit (1).

Terminons par cette sentence du *Yü-i-tsao* (2).

La médecine est toute observation réfléchie. Quand une maladie est devant soi, on doit d'abord observer sa marche et ses symptômes ; puis on en trace la chaine par les préceptes et la trame par les prescriptions, les formules. Toutes les choses mystérieuses et merveilleuses dont parlent les traités médicaux reposent sur l'observation réfléchie.

Ch. de Harlez.

---

(1) Ces recettes ont été puisées dans la monographie de M. Vorderman consacrées à ce sujet.

(2) Les remèdes en rapport avec l'observation. Notes de clinique.

L'HISTORIEN SAHAGUN

ET LES MIGRATIONS MEXICAINES.

(Suite.)

III.

Il vient d'être parlé des anciennes migrations dont le sol du Mexique a été le théâtre. Occupons-nous maintenant de celles qui remontent à une époque moins reculée. Nous les pourrons suivre avec un degré de précision suffisante et en fixer l'époque au moins d'une façon approximative. L'on verra ce qui, dans le texte de Sahagun, doit être considéré comme se rapportant à ces derniers mouvements de population. Ce sont eux, pour ainsi dire, qui donnèrent aux sociétés de la Nouvelle Espagne, la physionomie particulière qu'elles conservèrent jusqu'à l'arrivée de Cortez.

Avant toutes choses, remarquons que ces envahisseurs semblent se pouvoir rattacher à deux races bien distinctes. Les derniers sont les Chichimèques, mal à propos confondus par Sahagun et bien d'autres à son exemple avec les Nahoas ou Mexicains. Dans les seconds, nous reconnaissons les peuples d'origine Nahuatle, mais de même que les Chichimèques, fondateurs du royaume de Tezcuco, avaient fini par adopter l'usage de la langue Mexicaine, de même, certaines tribus Nahuatles, par exemple celle qui conquit le pays Othomi, abandonna son idiome maternel pour adopter celui des vaincus. Ici donc se manifeste une contradiction dont il est facile de déterminer la cause, entre les données fournies par l'histoire et celles de la linguistique.

Commençons par l'invasion chichimèque. Ixtlilxochitl nous représente Xolotl, litt. : « Le dragon », prince de ces peuples partant d'une contrée que l'on nomme Chicomoztoc, située vers le nord. Elle doit sans doute être assimilée à celle que Mendieta donne comme le berceau de la plupart des races du Mexique. Aussi bien que l'antique Scandinavie, elle passait en quelque sorte, pour la *Vagina Gentium*,

Ajoutons toutefois que ce terme avait une signification bien vague. On l'appliquait volontiers, notamment, à toutes les régions du nord, peuplées par des tribus barbares, et il ne saurait rien préjuger quant à la nationalité des peuplades qui en sont sorties.

Quoi qu'il en soit, Xolotl, le grand Chichimèque avait appris par ses émissaires la ruine de la monarchie Toltèque qui avait définitivement succombé en l'année *Cétecpatl.* (1 silex) ou 959 de notre ère. Il savait que le pays d'Anahuac était resté presque entièrement désert. Aussi vient-il pour le coloniser, en l'année *Macuillitecpatl* (7 silex) ou 963 de notre ère. Il pénètre jusqu'à Tullan qu'il trouve en ruines et où il refuse de s'arrêter. Il rencontre sur les bords du lac Mexico, une localité du nom de *Ténayucan-Oztopolco*, à environ 4 lieues nord de la capitale actuelle du Mexique, ou il y avait beaucoup de grottes semblables à celles dont les Chichimèques faisaient d'ordinaire leurs habitations. Cette circonstance contribua, sans doute puissamment, à le décider à y établir la capitale de son nouvel empire, qui parait avoir compris le territoire des états actuels de Mexico, Puebla et Tlaxcala. Il était naturel d'ailleurs que des peuples d'origine boréale se fixassent de préférence sur les hauts plateaux, ou la température n'est pas trop élevée et où l'on n'a point à craindre les chaleurs étouffantes du littoral. Le prince Quinantzin-Tlatelcaltzin, petit fils de Xolotl, transporta, dit-on, le siège de sa domination de Ténayucan à Tezcuco. Cette ville resta dès lors la métropole de Chichimèque (1).

En tout cas, c'est du vivant même de Xolotl, que les envahisseurs de race mexicaine commencent à affluer des provinces éloignées de l'ouest jusque dans la région des grands lacs. Vraisemblablement, elles y rencontrèrent d'autres tribus de même origine, mais venues à des époques antérieures. Confrontons le récit de leurs migrations tel que le donne Sahagun avec ceux de différents auteurs.

(1) Ixtlilxochitl ; *Histoire des Chichimèques*, t. 1er, chap. IV, pag. 30 et suiv.

A. *D'après Ixtlilxochitl.* C'aurait été en l'an 1011 de notre ère, c'est-à-dire 17 ans après l'établissement de Xolotl dans la vallée de Mexico, 52 ans après la dispersion des Toltèques qu'arriva la nation des *Aculhuas*. Elle était originaire de la parti la plus éloignée du Michoacan et d'origine Chichimèque. En d'autres termes, ce peuple, d'origine Nahuatle, partie d'une région occupée depuis longtemps par des tribus de même race, tenait à honneur de se dire apparenté aux Chichimèques, possesseurs de ces régions, par le motif qui portait les habitants d'*Ilion recens*, à se proclamer *cognati populi Romani*. Les Aculhuas, d'ailleurs, se trouvaient partagés en trois bandes. La première était celle des Tépanèques, dont le chef nommé *Aculhua* passait pour le plus puissant de tous. Ensuite venait celle des Othomies, partie de la région la plus éloignée et parlant la langue la plus différente des autres. Ils obéissaient à *Chiconquauhtli*, litt. : « sept aigles. » D'après ses historiens, ajoute l'auteur chichimèque, ce peuple aurait eu pour berceau primitif les régions situées de l'autre côté de cette Méditerranée que l'on appelle « Mer Vermeille ». Enfin, la troisième et dernière peuplade, celle des Aculhuas, obéissait aux ordres de *Tzontécomatl*. La vérité est que les prétendus Othomies d'Ixtlilxochitl étaient, sans doute, de véritables Nahoas, tout comme les deux autres bandes émigrantes, et qu'ils adoptèrent, plus tard seulement, l'idiome Othomie qui était celui des peuples par eux subjugués. Ainsi l'on a vu les Galates, d'origine Gauloise et qui formaient une sorte d'aristocratie conquérante et militaire dans une portion de l'ancienne Phrygie, abandonner promptement l'usage de la langue gauloise pour celui de la langue grecque. La dissemblance profonde qui existe entre l'Othomie et le Mexicain a décidé notre auteur à assigner une origine extraordinaire et lointaine aux peuples partants les premiers de cet idiome. Suivant toute apparence, ceux-ci sont venus du Septentrion et non de l'Ouest dans la vallée de Mexico et à une époque bien plus ancienne que la migration Aculhua. En effet, les

dialectes avec lesquels il paraît offrir le plus de ressemblance, indépendamment du Pirinda et du Mazahua, sont le Méco ou Jémes et autres dialectes parlés au nord de l'Anahuac.

Quant aux Aculhuas, leur nom signifie simplement : « Culhuas des régions aquatiques », et peut être bien ne leur fût-il donné qu'après leur établissement dans la région des grands lacs.

Quoi qu'il en soit, le monarque Chichimèque accueillit bien les nouveaux venus. Il leur concéda des terres où ils purent s'établir. Le chef des Tépanèques ayant même épousé une fille de Xolotl, reçut en apanage la cité d'Azcapotzalco, ainsi que le territoire environnant. On sait que cette ville se trouve non loin du lac de Tezcuco, à peu près à mi-chemin, mais en tirant un peu à l'Ouest, entre *Tlacopan* (Tacuba) et Mexico. Telle fut l'origine du royaume feudataire des Tepanèques.

Chiconquauhtli, à la suite de son mariage avec une autre fille de Xolotl, fut fait seigneur de *Xaltocan*, lequel resta longtemps, affirme notre auteur, la métropole de la nation Othomie. Elle répond au San Andres de Xaltocan d'Alcedo, située dans un endroit marécageux, qui, au temps des grandes eaux, se trouve transformé en lac et à environ 6 lieues Nord de Mexico. Quand à Tzontécomatl devenu l'époux de la fille d'un des principaux chefs de la province de Chalco, la seigneurie de la Ville de Coatlichan, à une lieue sud de Tezcuco, lui fut octroyée.

Nous soupçonnerions fort, pour notre part, les Aculhuas ou Tépanèques dont parle Ixtlilxochitl, de n'avoir formé qu'une seule peuplade, obéissant à un même chef, qui, à en juger par la comparaison avec les autres documents, dut être Tzontécomatl. Les Nahoas qui s'établirent en pays Othomie, devaient être soumis à un autre prince ou conseil suprême (1).

C'est plus tard, en 1141, c'est-à-dire l'année même de la

(1) Ixtlilxochitl, *Histoire des Chichimèques ;* chap. V ; pag. 37 et suiv.

mort du prince Chichimèque Huetzin-Pochotl, qu'apparaissent les *Mexicas*, ou Mexicains proprement dits. Ils arrivent dans l'endroit où est la cité actuelle de Mexico et qui dépendait alors de l'Etat Tépanèque d'Azcapotzalco. Ces Indiens, dit notre auteur, étaient partis de la province de Xalisco. En d'autres termes, leur séjour primitif doit avoir été le même que celui des autres tribus, dites Nahuatlaques, c'est-à-dire des nations qui occupèrent la vallée d'Anahuac. Ils se donnaient eux-mêmes comme étant de race Toltèque et descendants du noble Huetzin. Ce prince abandonnant *Chapultépec*, après la ruine de l'Empire Tolteque se serait rendu au Michoacan, dans la province d'Aztlan, c'est-à-dire, sans doute, sur les rives du lac de Chapala. Ses descendants furent reconnus comme rois du pays, et le petit-fils de ce Huetzin ramena, affirme la légende, son peuple dans la vallée d'Anahuac. Il va sans dire que cette généalogie nous inspire juste autant de confiance que celle qui fait descendre, en ligne directe, la famille des Jules du pieux Enée.

Après avoir été guidés dans leur pérégrination par le dieu *Huitzilopochtli*, le Mars de la Nouvelle Espagne, les nouveaux venus restèrent, on le sait, un certain temps sous la domination des princes d'Azcapotzalco. Ils finirent cependant par s'en affranchir et même par détruire leur capitale.

Quelques années plus tard, sous le règne du prince Chichimèque Quinantzin apparurent d'autres étrangers, très probablement Nahoas eux aussi par le sang, la langue et le système de civilisation. Partis de la province de Mixtèque, ils formaient deux tribus différentes, à savoir celle des Tlaïlotlaques reputés particulièrement habiles dans l'art de peindre et de rédiger des histoires. Leur idole principale se nommait *Tescatlopopoca*, sans doute forme archaïque pour *Tezcatlipoca*. Seraient-ce eux qui auraient introduit le culte de cette divinité dans le Mexique central ?

La seconde des tribus en question était celle des Chimalpanèques. Le prince de Tezcuco, au lieu de concéder des fiefs à leurs chefs, établit ces derniers dans sa capitale et

envoya le reste de l'émigration, nous dit Ixtlilxochitl, « dans d'autres villes, dans des faubourgs particuliers où ils sont encore aujourd'hui et où ils ont conservé leur nom. » Du reste, ces deux peuplades, ajoute notre auteur, avant d'être parvenues au terme de leur voyage, avaient longtemps résidé dans la province de Chalco (1).

B. *D'après Tezozomoc.* Ce descendant des princes d'Atzcapotzalco trace l'itinéraire suivant comme ayant été celui des *Nahuatlaques* qu'il désigne sous le nom *d'Aztantecas* ou *Aztecas-Mexiton.*

Ils partent sur l'ordre de leurs dieux Huitzilopochtli, Quetzalcoatl et Tlacotéotl, de leur pays d'origine appelé Chicomoztoc « Les sept cavernes », ou Aztlan, « Pays des Hérons ou des flamants » et traversent le pays des Chichimèques.

Il est bon de remarquer que Tezozomoc semble comprendre sous ce terme, toutes les régions au nord du Michoacan, mais qu'il n'en indique pas d'ailleurs les limites d'une façon plus précise. En tout cas, voici les villes que traversent nos émigrants.

1° *Santa-Barbara*, dont la situation n'est pas, sans doute, aisée à déterminer. La Sainte de ce nom dut être fort en vogue parmi les matelots et colons espagnols, puisqu'Alcedo nous indique une vingtaine de cités ou pueblos, dans les deux Amériques, placés sous sa protection. L'Album de Garcia y Cubas en mentionne dix-huit, rien que sur le territoire de la Republique Mexicaine. Il y en a cinq dans la province de Yucatan, trois dans l'état de Mexico. Le Chiapas en possède deux. Evidemment aucune de ces localités n'a rien à faire ici. Elles sont trop loin, nous le verrons tout-à-l'heure, du point de depart des Aztlantecas. Faudrait-il identifier le pueblo, cité par Tezozomoc, avec la Ste Barbara, placée par Alcedo dans la Nouvelle-Biscaye (district actuel d'Hermosillo, Etat de Sonora) par la 29° env. de Latitude Nord ? Nous serions, pour notre part, plus tentés de l'assi-

(1) Ixtlilxochitl, *Hist. des Chichimèques*, tome 1er, chap. II à XII, p. 9 à 82.

miler à la Ste Barbara qui fait partie du district d'Autlan (Etat de Jalisco), env. par le 20,22 de latitude Nord. Effectivement, cette dernière se trouve tout auprès d'une localité du nom de San-Andres, et nous allons voir à l'instant quelle conséquence il convient, sans doute, de tirer du rapprochement de ces deux localités.

2° *San-Andres* n'a vraisemblablement rien à faire avec le Pueblo de *San-Andres de la Sierra* (district de *San-Dimas, Etat de Durango*) par le 24,40 env. de latitude Nord. Il faut chercher, suivant toute apparence, la localité en question plus au Sud, dans l'état de Jalisco. Mais ici se présente une grave difficulté. L'état susnommé possède à lui seul, six localités du nom de San Andres ; les deux premières font partie du district de Tépic, l'un par le 22,24 environ de latitude Nord ; l'autre sur les bords du Rio Tepic, affluent du Rio Grande par le 21,36. Ensuite se présentent celui du district d'Etzatlan par le 21,4° ; le San Andres de Lagos, sensiblement plus à l'Ouest, par le 21,28, et enfin, en tirant plus vers le sud, le San-Andres de la Barca sur le Rio de Lerma, presque au point où il se jette dans le lac de Chapala, par le 20,23 environ. Nous inclinerions à voir dans la localité mentionnée par notre auteur, le San Andres du district d'Etzatlan, par la raison qu'il se trouve tout près de Guadalaxara où nos émigrants ne vont pas tarder à arriver. Du reste, Tezozomoc que ne préoccupait guère le soin de faciliter la besogne aux commentateurs, déclare avoir omis le nom de beaucoup de localités traversées par les Aztlantecas. Les énumérer toutes lui eût semblé, dit-il, trop long.

3° *Chalchilhuites*. Ni Cubas, ni Maltebrun ne mentionnent cette localité. Alcedo, il est vrai, parle d'un centre de population appelé *Chalchiguites* (Nouvelle Biscaye) près de la province de Sombrerete, sans doute dans l'Etat actuel de Durango, entre les 24 et 25 de latitude Nord. Nous doutons fort qu'elle ait rien de commun avec celle que mentionne notre auteur. Effectivement, elle ne semble guère se trouver sur la route suivie par les Nahuatlaques. Il y a ici une obscurité que nous n'entreprendrons pas d'éclaircir.

4° *Guadalaxara*, capitale actuelle de l'Etat de Jalisco, un peu au nord du lac de Chapala, non loin des rives du Rio Grande, par le 20,42 environ de Latitude Nord.

5° *Xuchipila*, sit. inc. prob. dans le Jalisco Oriental.

6 *Michoacan*. Ce nom désigne, non point une cité, mais bien une province qui s'étend le long du Pacifique, environ du 18 au 21 de Latitude Nord, mais confine à l'Ouest à l'état de Mexico.

Au moment de la conquête, ce pays formait un royaume absolument indépendant de l'empire de Montézuma. D'ailleurs, Michoacan signifie en Nahuatle : « Demeure des Pêcheurs. » Remarquons du reste, que Tezozomoc s'est borne jusqu'ici à nous donner un aperçu général des premières migrations Mexicaines. Il va, tout à l'heure, reprendre son recit plus en détail et nous indiquer d'une façon assez complete, la marche suivie par nos pèlerins à partir du Sud de l'Etat de Jalisco. Il convient d'ajouter que l'auteur indigène semble identifier ici *Aztlan*, ou Aztatlan « La Terre des herons », dont Orozco y Berra fait une ile du lac de Chapala avec Chicomoztoc, litt. : « Les sept Grottes ». Ces deux termes ont, par la suite, été parfois pris l'un pour l'autre, mais, à l'origine, ils n'avaient rien de commun. Aztlan désigne spécialement le point de départ de la tribu Nahuatle des Mexicains. Quant à Chicomoztoc qui, dans un sens métaphorique, veut dire, comme nous nous sommes efforcés de l'etablir « veritable Patrie, berceau de la nation », c'etait le pays dont était sortie, plusieurs siècles auparavant, la race Nahuatle tout entière. Il convient, vraisemblablement, de le chercher bien loin, dans les regions du Nord-Ouest. Préciser la situation d'Aztlan nous semble également bien difficile. Nous aurions, toutefois, peine à croire qu'il ne fût pas situé notablement au Nord du lac Chapala, mais fort au midi de la localité précédente. Ajoutons enfin, qu'à cause de sa situation trop peu déterminée, le terme de Chicomoztoc finit par être applique à toutes les régions où les tribus Mexicaines se séparaient les unes des autres. Nous donnerons plus d'une preuve de ceci, dans le cours du présent travail.

Quoi qu'il en soit, ce n'est guère qu'à partir de leur entrée dans le pays de Michoacan, que commence réellement pour nous l'émigration des *Aztlantecas*. Tezozomoc donne des détails circonstanciés sur la façon dont elle s'opérait. L'on faisait, à chaque étape, pour ainsi dire, des stations de longueur fort inégale. Tantôt les voyageurs restaient dix, vingt, trente et jusqu'à quarante années dans la même localité ; tantôt ils n'y séjournaient pas plus d'une vingtaine de jours, prêts d'ailleurs à reprendre leur marche sur l'ordre du dieu qui les guidait ou plutôt sur l'injonction de ses prêtres. Une précaution qu'ils ne manquaient jamais de prendre, consistait à emporter avec eux des graines de plantes comestibles, afin de les pouvoir semer à l'occasion. Leur nourriture ne consistait pas d'ailleurs uniquement en végétaux, tels que *frijoles* ou haricots indiens, maïs, tomates, citrouilles, mais encore en gibier. C'était surtout la jeunesse qui s'adonnait à la chasse, et elle en rapportait non-seulement des cerfs, lapins, lièvres du pays, mais encore jusqu'à des serpents et des rats dont ces indiens se montraient très friands.

Dès que l'on s'arrêtait quelque part pour y séjourner, l'on ne manquait pas d'élever des temples aux Dieux. Tezozomoc nous représente les émigrants partagés en sept tribus, à savoir : *Yopica, Tlacochcalca ; Huitznahuac*, litt. : « aux Nahoas Méridionaux » ; *Cihuatepaneca* ; litt. : (« Tépanèques femelles ») ; *Chalmeca ; Tlacatepaneca*, litt. : « Tepanèques Mâles » ; et *Izcuiteca*. Elles reconnaissent toutes les mêmes divinités, notamment : *Quetzalcohuatl, Tezcatlipoca, Huitzilopochtli, Tlamacazqui* ; néanmoins, chaque bande vénérait d'une façon spéciale l'une d'entre elles qu'elle regardait comme son protecteur particulier.

Signalons ici le chiffre cabalistique de sept donné comme celui des tribus nomades. Il n'y aurait, du reste, rien d'étonnant à ce que les voyageurs se soient divisés en sept bandes, par motif religieux. On sait le caractère hiératique que revêtent volontiers les civilisations à leur début. Rappelons à ce propos la triarchie politique des Toltèques et des

Culhuas (1). Quant aux noms que leur donne notre auteur, il est infiniment probable, sinon certain, qu'elles ne les reçurent que plus tard, après leur établissement dans les régions du centre. Du reste, une grande confusion règne sur ce point, parmi les historiens. C'est ce dont nous allons pouvoir nous rendre compte tout à l'heure.

Tezozomoc ne semble pas fort exact dans les noms par lui donnés aux dieux des émigrants.

Quetzalcohuatl, la grande déité des Toltèques Orientaux, ne dut, sans doute, prendre place dans le panthéon des Nahoas que plus tard, lorsqu'ils se trouvèrent en contact avec ces derniers. Peut-être même le nom, sinon le personnage de Tezcatlipoca, dieu par excellence des Nahoas primitifs fixés à Tullan, ne leur fût-il connu qu'à peu près vers la même époque. On ne pourrait douter en revanche qu'*Huitzilopochtli* n'ait constitué, dès les temps les plus reculés, à la fois le dieu de la guerre et le génie protecteur de la nation Mexica. Enfin, quant au sens de *Tlamacazqui*, notre auteur se trompe visiblement. Ce terme qui signifie litt. : « porteur » ne paraît jamais avoir été appliqué à une déité quelconque. Il désignait simplement les prêtres chargés de soutenir dans les voyages et processions, le brancard où se trouvait l'idole. De là, ainsi que nous l'avons vu précédemment, des titres tels que : *Téotlamacazqui*, « porteur du dieu » et par extension : « prêtre » — *Othontlamacazqui*, prêtre ou porteur *d'Othon*, etc... etc...

7° *Coluacan*, localité au sujet de laquelle nous croyons opportun d'entrer dans quelques explications. Il ne saurait évidemment être question ici du Colhuacan de Sahagun, situé nous l'avons déjà dit, près de Mexico. L'assimilation avec le centre de population appelé Culiacan et qui se trouve dans le district de Celaya, au Sud-Est de l'Etat de Guanajuato entre le 20° et le 20°,45 de latitude Nord offrirait à première vue quelque chose de plus acceptable. Toutefois la comparaison

(1) *Les nombres symboliques chez les Toltèques Occidentaux* ; p. 97 et suiv. du n° 24 de la *Revue des religions* (Mars-Avril, 1893).

avec les autres documents nous oblige à croire qu'ici, il doit bien réellement s'agir du *Culiacan*, métropole de l'Etat de Sonora, sise comme on le sait, par le 24,40 environ de latitude Nord.

Qu'on ne nous objecte pas que dans cette hypothèse, les émigrants auraient dû faire bien du chemin inutile et revenir sur leurs pas, puisque déjà on nous les représente comme ayant quitté Guadalaxara et atteint le Michoacan.

Les inexactitudes, nous l'avons déjà démontré, ne sont pas rares dans le récit de Tezozomoc, et il y a tout lieu de croire qu'ici, il a notablement interverti l'ordre des faits. Ce qui va suivre nous en fournit, ce semble, une preuve suffisante.

8° *Xalisco* ou *Jalisco*, dont il a été question plus haut, constitue un pueblo de l'ancienne alcaldia mayor de Tepic, à 2 lieues environ Sud de Guadalaxara, par le 20,25 de latitude Nord. Evidemment, nos voyageurs ne se seront pas décidés à y venir longtemps après avoir dépassé cette dernière cité. Il faut admettre forcément que *Culiacan* a été une des premières stations des Nahuatlaques, et que leur arrivée dans les deux centres de population dont nous venons de parler ne constitue, sans doute, qu'un seul et même fait, inexactement rapporté.

Ajoutons que si le village obscur de Jalisco a donné son nom à l'un des états actuels de la République Mexicaine, il dut cet honneur à ce que les religieux Franciscains le choisirent pour siège de leur premier couvent dans la Nouvelle-Espagne. Nous ne trouvons plus, d'ailleurs, mention du pueblo de Jalisco dans les Géographies récentes, pas même dans Malte-Brun. Peut-être aura-t-il subi un de ces changements de noms fréquents pour les bourgs et villages de l'Amérique Espagnole, du Mexique en particulier et qui contribuent tant à embrouiller la carte de ces régions.

(A continuer). C[te] H. DE CHARENCEY.

LA GESTE DE GILGAMÈS,

CONFRONTÉE AVEC LA BIBLE ET AVEC LES DOCUMENTS HISTORIQUES INDIGÈNES.

VI.

Monté dans la barque d'Arad-Éâ ou d'Amel-Éâ, Gilgamès vogue maintenant, plein d'entrain, vers Uruk, la bien gardée. (1) Après une première étape de quarante heures, dit M. Sauveplane, (2) ils firent halte un moment; puis, s'étant remis en route, après une nouvelle étape de vingt heures, ils répandirent une libation. C'était aux abords du puits aux eaux jaillissantes....

Tandis que Gilgamès (3) « puise l'eau, un serpent en sort et lui ravit la plante (d'immortalité), oui, le serpent s'élança et emporta la plante, et s'enfuyant il jeta une malédiction. Ce jour-là Gilgamès s'assit, il pleura et les larmes lui ruisselaient sur les joues, il dit au matelot Arad-Éâ : « A quoi bon, Arad-Éâ, mes forces sont-elles rétablies ? A quoi bon mon cœur se réjouissait-il de mon retour à la vie ? Ce n'est pas moi-même que j'ai servi, c'est ce lion terrestre que j'ai servi. A peine vingt lieues de route, et pour lui seul il a

(1) Il ne faut pas perdre de vue ce que nous avons observé plus haut, à savoir que Uruk a dans la Geste un sens *complexe*, de même que plusieurs personnages y mis en scène, de sorte que, à l'époque où nous sommes transportés déja, elle est censée désigner les villes d'Ur et de Shirpourla, la première, le siege de la royauté d'Ur-Ba'n, la seconde, le siège de l'empire de Goudéa.

(2) *Ouv. cité* p. 63

(3) Maspero, *ouv. cité*, p. 588.

déjà pris possession de la plante. (1) Comme j'ouvris le réservoir, la plante m'échappa et le génie du puits s'en empara : qui suis-je pour la lui arracher ? »

D'après M. Sauveplane, Gilgamès termina sa lamentation par ces mots : « Que du moins la mer ne déchaîne point ses flots irrités contre moi, que je puisse m'en retourner sain et sauf ! »

Son vœu fut exaucé, car, au moment où il cessa de se lamenter, le bateau toucha terre.

Gilgamès et Arad-Éâ ayant débarqué repartirent aussitôt. Ils eurent à traverser encore l'empire des ténèbres, puis le mont Mashou et les déserts affreux par lesquels Gilgamès avait déjà passé une première fois.

Après une première étape de quarante heures, ils firent halte un moment, puis, s'étant remis en route, après une nouvelle étape de vingt heures, ils répandirent encore une libation.

Maintenant ils étaient arrivés à Uruk.

VII.

Ici commence un nouvel épisode.

Rentré dans Uruk après une aussi cruelle déception, Gilgamès songe enfin à célébrer les funérailles solennelles dont il n'a pu honorer Éâbani au moment même de la mort. (2) Il les dirige, accomplit les rites, entonne la cantilène suprême : « Les temples, tu n'y entres plus ; les vêtements blancs, tu ne t'en pares plus ; les pommades odorantes, tu ne t'en oins plus pour qu'elles t'enveloppent de leur parfum. Tu ne presses plus ton arc à terre pour le bander, mais ceux

(1) M. Sauveplane, *loc. cit.* place cet accident après la *seconde* étape, qui avait été une étape de quarante heures, et il fait mention non pas d'un lion, mais d'un serpent comme ravisseur de la plante. Peut-être, la dénomination de *lion* appliquée au serpent a-t-elle seulement la portée d'une épithète servant à faire ressortir la force de ce serpent.

(2) Maspero, *ouv. cité*, p. 588.

que l'arc a blessés t'entourent ; tu ne tiens plus ton sceptre en ta main, mais les spectres te fascinent ; tu n'ornes plus tes pieds d'anneaux, tu n'émets plus aucun son sur terre. Ta femme que tu aimais, tu ne l'embrasses plus ; ta femme que tu haïssais, tu ne la bats plus. Ta fille que tu aimais, tu ne l'embrasses plus ; ta fille que tu haïssais, tu ne la bats plus. La terre rugissante t'oppresse, celle-là qui est obscure, celle-là qui est obscure. Ninazou la mère, celle-là qui est obscure, dont le flanc n'est pas voilé de vêtements éclatants, dont le sein comme un animal nouveau-né n'est point couvert.

Éâbani est descendu de la terre à l'Hadès ; ce n'est pas le messager de Nergal l'impitoyable qui l'a ravi, ce n'est pas la peste qui l'a ravi, ce n'est pas la phtisie qui l'a ravi ; ce n'est pas le champ de bataille qui l'a ravi, c'est la terre qui l'a ravi ! »

Chez Gilgamès la pitié n'allait point sans égoïsme, dit M. Sauveplane, (1) et le souvenir de son ami lui remettait sans cesse sous les yeux l'image de la mort. Plus de doute, il aurait lui aussi Gilgamès le même sort déplorable qu'Éâbani. Mais quel était donc ce sort qui l'attendait ? quelle était au juste la condition des morts dans l'autre vie ? S'il pouvait savoir seulement !...

Gilgamès se traîne de temple en temple, répétant sa complainte devant Bel, devant Sin, et se jette enfin aux pieds du dieu des Morts, de Nergal : « Crève le caveau funéraire, ouvre le sol, que l'esprit d'Éabani sorte du sol comme un coup de vent ! » Dès que Nergal, le preux, l'entendit, il créva le caveau funéraire, il ouvrit le sol, il fit sortir du sol l'esprit d'Éâbani comme un coup de vent. Gilgamès l'interroge et lui demande avec anxiété quelle est la fortune des morts : « Dis, mon ami, dis, mon ami, ouvre la terre et ce que tu vois dis-le. »

« Je ne puis te le dire, mon ami, je ne puis te le dire ; si j'ouvrais la terre devant toi, si je te disais ce que j'ai vu,

(1) *Ouv. cité*, cahier de Mars-Avril 1893, page 123.

l'effroi te terrasserait, tu t'affaisserais, tu pleurerais. » — « L'effroi me terrassera, je m'affaisserai, je pleurerai, mais dis-le moi. »

Et le spectre lui dépeint les tristesses du séjour et les misères des ombres. Ceux-là seuls jouissent de quelque bonheur qui tombèrent les armes à la main et qu'on ensevelit solennellement après le combat ; les mânes oubliés des leurs succombent à la faim et à la soif. « Sur un lit de repos il est étendu, buvant de l'eau limpide, lui qui a été tué dans la bataille. — Tu l'as vu ? — Je l'ai vu ; son père et sa mère lui supportent la tête, et sa femme se penche sur lui gémissant. Mais celui dont le corps reste oublié dans les champs, — Tu l'as vu ? — Je l'ai vu ; son âme n'a point de repos dans la terre. Celui dont l'âme n'a personne qui s'occupe d'elle. — Tu l'as vu ? — Je l'ai vu ; le fond de la coupe, les restes du repas, ce qu'on jette aux ordures dans la rue, voilà ce qu'il a pour se nourrir ! »

Ainsi finit ce long poème, la Geste de Gilgamès.

L'évocation de l'ombre d'Éâbani à la fin de l'épopée avait sans doute pour but dans l'intention de son auteur de stimuler l'ardeur guerrière du souverain qui, à son époque, avait en mains les rênes du gouvernement de la Chaldée.

Nous avons dit plus haut que, après la disparition de la dynastie d'Uru-Khagina, qui avait fini par perdre l'hégémonie sur la Chaldée, Ur-Ba'u, d'abord patési de Shirpourla, parvint à ressaisir l'hégémonie, après quoi il établit le siége de sa royauté à Ur, ville qu'il reconstruisit pour en faire une résidence digne de sa puissance. Le titre de *roi de Sumer et d'Accad* que ce souverain prend dans ses inscriptions, atteste qu'il avait récupéré l'hégémonie sur la Chaldée. Il mourut sans laisser après lui un descendant mâle pour lui succéder. Sa dynastie s'éteignit avec lui, probablement vers 2841. Cette date approximative semble résulter d'un texte du roi Nabunaid [I Rawl. 69, 2, 4-11], malheureusement mutilé, concernant un temple construit par le roi Ur-Ba'u, puis reconstruit successivement par le roi Hammurabi

de Babel et par le roi Nabunaid. Voici la teneur de ce texte : [......] VII C (sept cents) *ans ne fut pas....* » (1). Plusieurs savants admettent que dans ce passage mutilé il était dit que le temple construit par Ur-Ba'u ne reçut des réparations que 700 ans plus tard, à savoir de la part d'Hammurabi mentionné par Nabunaid comme restaurateur de ce temple. D'après ce texte, il se serait écoulé 700 ans entre l'époque du règne d'Ur-Ba'u et l'époque du règne d'Hammurabi. Or, ce dernier régna 55 ans. Après avoir expulsé les Élamites de Chaldée, il devint roi de Sumer et d'Accad en 2133. (2) Avant cette date Hammurabi avait déjà régné 13 ans à Babel, mais en qualité de vassal des Élamites. Son avènement au trône de Babel serait donc à placer en 2146 ; par conséquent, d'après le texte précité de Nabunaid, le roi Ur-Ba'u régnait vers 2846 ou 700 ans avant 2146.

Ur-Ba'u eut pour successeur Gudéa. Ce personnage n'était pas, parait-il, de souche royale. (3) Il fut peut-être d'abord le commandant en chef des troupes d'Ur-Ba'u, et peut-être contribua-t-il en cette qualité au relèvement de la domination coushite en Chaldée sous le règne de ce souverain. Toujours est-il que, avant de devenir à son tour suzerain de la Chaldée tout entière, (4) Gudéa était déjà patesi de Shirpourla. Probablement il fut élevé à cette dignité par le roi Ur-Ba'u d'Ur en récompense de ses services militaires, grâce auxquels ce souverain parvint à devenir roi de Sumer et d'Accad. N'ayant pas de descendant mâle, Ur-Ba'u l'aura désigné pour son successeur éventuel.

(1) Voir Hommel, *Geschichte Babyloniens und Assyriens*, page 167, note 4.

(2) Dans notre *Essai sur les enchainements de l'histoire biblique, égyptienne et babylonienne*, page 47 et suivantes, nous avons essayé d'établir que c'est a cette date, et non pas un siècle plus tôt qu'il fut mis fin a la domination elamite en Chaldee.

(3) Voir Hommel, *ouv. cité*, pages 320. — Dans une inscription de Gudea, citée par Hommel, ce prince déclare n'avoir connu ni son père ni sa mère et avoir été recueilli et nourri par un étranger. C'est ce qui nous empêche de voir en lui avec M. Maspero, p. 609, un fils d'Ur-Ba'u.

(4) Des inscriptions de Gudea rencontrees aussi à Babel attestent par le fait même qu'il fut aussi roi de Sumer et d'Accad de même qu'Ur-Ba'u, son prédécesseur. — Voir Hommel, *ouv. cité*, page 299, note 1.

Après la mort de son suzerain, Gudéa fonda une nouvelle dynastie, dont il maintint le siége à Shirpourla. Sous son règne la domination coushite en Chaldée jeta un nouvel et vif éclat, figuré dans la Geste par le retour à Uruk de Gilgamès guéri de la lèpre, dont l'avait frappé la déesse Ishtar.

Voici comment s'exprime M. Maspero (1) au sujet des souverains coushites de Chaldée de l'époque de la 1re dynastie de Shirpourla.

« Les révolutions de palais n'y manquèrent pas, ni les luttes contre les autres peuples de la Chaldée, contre la Suziane, même contre des pays plus lointains.

Goudea, fils d'Ourbaou (?), sinon le plus puissant d'entre eux, celui dont nous possédons le plus de monuments, prit la ville d'Anshan en Élam, et ce n'est peut-être pas la seule campagne qu'on doive lui attribuer. »

« Les ruines gigantesques de ses constructions et les œuvres d'art qu'on y a retrouvées (à savoir à Lagash-Shirpourla) disent assez, fait observer le R. P. De Lattre S. J., (2) quelles furent la puissance et la richesse de Gudéa. On peut donc admettre son témoignage, sauf l'exagération inséparable des inscriptions royales de Babylonie et d'Assyrie, quand il se glorifie d'avoir promené ses armées depuis la Mer inférieure ou le Golfe persique jusqu'à la Mer supérieure ou la Méditerranée.

Des vaisseaux, dit-il, lui apportaient toutes sortes d'arbres de l'île de Dilmoun, dans le Golfe persique, d'un certain pays de Goubi, et, ce qui est surtout instructif pour nous, du *Makhan* et du *Miloukha*, c'est-à-dire de la région du Sinaï et du torrent de l'Arich, lequel sépare le pays des Philistins de l'Egypte. » (3)

(1) *Ouv. cité*, page 640.

(2) Voir l'article *Chodorlahamor* dans la *Science catholique*, année 1890-1891, page 294.

(3) Nous avons vu plus haut que, suivant M. Hommel, ces deux contrées faisaient partie de l'Arabie.

Nous ne connaissons aucun fait afférent à l'époque ici en question qui puisse être censé inconciliable soit avec l'extension du pouvoir de Gudéa jusque dans la Babylonie septentrionale et au delà, soit avec ses expéditions militaires ou commerciales en Syrie, en Phénicie et jusque dans la région du Sinaï, voire même jusqu'à la frontière d'Égypte au sud du pays des Philistins.

Ces faits historiques aident à rendre compte de la diffusion dans l'Asie antérieure, déjà dès une époque très reculée, de la langue et de l'écriture babyloniennes, révélée par la correspondance en cette langue des dynastes syro-palestiniens avec les deux pharaons Aménophis III (1744-1708) et Aménophis IV (1708-1690) découverte à Tell el-Amarna. La Babylonie continua à exercer son influence en cette partie de l'Asie jusque bien au delà du règne du roi élamite Chodorlagomor (Genèse, XIV, 4) et du règne du roi babylonien Hammurabi (2133), son vainqueur, à savoir jusque sous le règne du roi cashshite de Babel Kourigalzou I, qui règnait vers 1730, à preuve les instances faites auprès de ce dernier par les dynastes chananéens pour le déterminer à se liguer avec eux pour renverser la domination de l'Égypte sur l'Asie antérieure à l'époque du règne d'Aménophis III. (1)

Les expéditions de Goudéa au nord de la Babylonie jusqu'à Ninive dans le pays d'Assur et au sud jusqu'au Golfe persique, s'expliquent aisément du moment qu'on voit en lui le lieutenant ou le généralissime du roi Ur-Ba'u d'Ur, à qui il succéda plus tard.

Cependant, Gudéa ne fut pas seulement un grand capitaine, il fut aussi un grand bâtisseur. Sous son règne, la sculpture prit un essor extraordinaire. Son époque fut une époque de véritable efflorescence de l'art du sculpteur. C'est ce qu'attestent les débris retrouvés à Telloh de statues

(1) Voir la dépêche de Bourrabouriyas, roi de Babylone, British Museum, n° 81, ligne 19 et suivantes chez Delattre, S. J. *Lettres de Tell el-Amarna*, (4e série), page 3 du tirage à part.

mutilées, dont la facture est vraiment remarquable. Gudéa fit chercher jusque dans la péninsule sinaïtique les matériaux pour ses sculpteurs.

Il nous parait vraisemblable qu'avec cette efflorescence de l'art du sculpteur marcha de pair à cette époque en Chaldée une efflorescence des lettres. Peut-être n'est-ce pas trop nous hasarder que de rapporter la composition de la Geste de Gilgamès à l'époque du règne d'Ur-Ninghirsu, fils et successeur de Gudéa.

Suivant M. Maspero, (1) « ce long poème n'est pas né tout entier, ni d'un seul coup, dans l'imagination d'un seul homme. Chacun des épisodes en répond à quelque légende isolée qui courait sur Gilgamès ou sur les origines d'Ourouk la bien gardée : la plupart gardent sous leur forme plus récente un air d'antiquité extrême, et, s'ils ne se rattachent pas à des évènements précis de la vie d'un roi, peignent vivement divers incidents de la vie du peuple. »

Avec M. Maspero nous admettons, ce qu'implique d'ailleurs l'ensemble de notre travail, à savoir que la Geste de Gilgamès, retrace à grands traits, sous une forme poétique entremêlée de fables, des évènements réels, l'histoire de la domination coushite en Chaldée depuis Nemrod jusqu'après le règne de Gudéa.

Suivant le même savant, (2) « le sérieux, la crainte même avec laquelle Gilgamès livre bataille aux bêtes, (3) nous montrent combien haut remontent les parties de son histoire qui traitent de ses exploits en chasse. Ils sont représentés sur le cachet de princes qui régnaient au delà le troisième millénaire avant notre ère, (4) et l'œuvre des graveurs

(1) *Ouv. cité*, page 589.

(2) *Ouv. cité*, page 590.

(3) Il importe de remarquer qu'au nombre de ces bêtes il y a des bêtes symboliques, telles qu'Éabani et le Taureau divin, qui représentent des peuplades hostiles.

(4) Tel le cachet du roi Shargâni-shar-ali ou de Sargon l'ancien, qui, selon nous, commença à régner tout a la fin du XXIX[me] siècle et régna jusque vers le milieu du XXVIII[me] siècle avant notre ere.

archaïques coïncide si minutieusement avec celle du scribe presque moderne (?) qu'elle en est comme l'illustration préméditée ; elle reproduit si constamment et avec si peu de variété les images des monstres, de Gilgamès et de son fidèle Éâbani, que les épisodes correspondants du poème devaient déjà exister tels que nous les connaissons, sinon pour la forme, au moins pour le fond. D'autres sont plus récents, et il semble bien que l'expédition contre Khoumbaba renferme des allusions aux invasions élamites dont la Chaldée eut tant à souffrir vers le XXme siècle (?). Comme la Geste de Gilgamès, les traditions que nous possédons sur les temps qui suivirent le déluge renfermaient des éléments fort anciens, que les scribes ou les conteurs avaient combinés de façon plus ou moins adroite autour d'un nom de roi ou de divinité. »

Que l'auteur de l'épopée de Gilgamès ait travaillé sur des documents antérieurs à son époque pour ce qui concerne les premiers épisodes du poème, nous l'admettons volontiers, mais que son œuvre soit à considérer comme une sorte de rhapsodie composée de diverses pièces cousues ensemble, (1) ce n'est pas là l'impression qu'elle nous fait. L'artifice qui se révèle dans le caractère complexe de plusieurs personnages y mis en scène, puis, l'enchaînement si naturel et si serré de ses divers épisodes révèlent, à mon avis, que ce poème est né tout entier et d'un seul coup dans l'esprit du poète, dont nous ignorons le nom.

Dans son étude sur *la dernière publication du Dr Alfred Jeremias* intitulée : *Izdubar-Nemrod*, (2) M. l'abbé Quentin reproche à ce savant de ne pas se prononcer nettement au sujet de l'époque de la composition du poème de Gilgamès. Suivant M. Quentin, (3) les douze signes du Zodiaque baby-

(1) Dans son ouvrage intitulé : *Izdubar-Nemrod* le Dr Alfred Jeremias professe la même erreur.

(2) Voir *Revue de l'histoire des religions*, cahier de Mars-Avril 1895, page 162 et suivantes.

(3) Article cité, page 170.

lonien furent tirés des douze chants dont se compose ce poème et le Zodiaque fut composé à une date où le soleil se trouvait, à l'équinoxe du printemps, dans la constellation du Taureau. Or, pareil fait n'a pu se produire qu'entre 4200 av. J. Ch. et 2150. Il infère de là que le Zodiaque fut composé plus de 4000 ans av. J. Ch.

Eu égard, d'une part, à la postériorité du Zodiaque par rapport au poème de Gilgamès, et, d'autre part, au contenu de ce poème, nous considérons la date préconisée par M. Quentin comme absolument exagérée.

A notre avis, le contenu, même le plus récent en date de cette épopée est antérieur d'environ six siècles à l'avènement de la domination élamite en Chaldée, vers le commencement du XXIIIme siècle avant notre ère.

Nous en pensons autant de la date de la composition du poème que nous rapportons à l'époque du règne du roi Ur-Ninghirsu, fils et successeur de Gudéa (2824-2807). Avant cette époque la domination coushite en Chaldée avait déjà subi une éclipse dans la personne des derniers représentants de la dynastie d'Uru-khagina, après l'épuisement total des éléments guerriers antédiluviens, ses alliés et son appui le plus solide. Cet évènement, nous l'avons déjà observé plus haut, est symbolisé dans la Geste par la mort d'Éâbani, l'ami et le compagnon fidèle de Gilgamès.

Il eut pour contre coup la perte de la part de la dynastie coushite précitée de l'hégémonie en Chaldée. La domination coushite fut relevée bientôt après de sa déchéance par Ur-Ba'u et surtout par Gudéa, symbolisés dans la Geste par Gilgamès guéri de sa lèpre. Cependant, le héros avait perdu la plante d'immortalité, d'où la nécessité pour lui de disparaître un jour de ce monde en payant à son tour son tribut à la mort, malgré qu'il eût élevé de rechef dans la personne de Gudéa, la domination coushite en Chaldée à l'apogée de sa puissance.

Dès lors, on comprend que l'auteur de l'épopée met à la suite de l'épisode afférent au règne de Gudéa, en guise

d'épisode final, la scène de l'évocation de l'ombre d'Eâbani et en bouche de ce dernier un discours de nature à éveiller la flamme guerrière au cœur du fils de Gudéa.

A lui maintenant, après la mort de son vaillant père, d'être le Gilgamès de son époque, s'il ne veut pas voir tomber en ruine l'œuvre glorieuse de son prédécesseur. A lui maintenant, lui dit le poète par la bouche d'Eâbani, de maintenir cette œuvre debout en dépit de toutes les difficultés éventuelles et de préférer, s'il le faut, tomber sur le champ de bataille les armes à la main plutôt que de faillir à sa mission. Si tel devait être un jour le terme de sa carrière, il l'aura terminée en véritable preux et son héroïsme sera récompensé dans l'au-delà.

Nous ne savons jusqu'à présent absolument rien de l'histoire du règne d'Ur-Ninghirsu, de l'époque duquel nous datons la composition de l'épopée. Nous ne possédons de lui que quelques briques, dont les textes, mentionnés par Hommel, (1) ne nous apprennent autre chose sinon qu'il était fils de Gudéa et qu'il succéda à son père en qualité de patési de Shirpourla-Lagash.

Nous ignorons dès lors si et jusqu'à quel point il prit à cœur l'exhortation que lui adresse à la fin de son œuvre, par la bouche d'Eâbani, l'auteur de la Geste de Gilgamès.

L'abbé Fl. De Moor.

---

(1) *Ouv. cité,* page 330.

MÉLANGES.

Indianisme et christianisme.

Il y a quelque quinze ans, on savait d'avance, à la seule inspection de pareil titre, dans quel sens iraient les conclusions du travail. C'était chose jugée, passée à l'état de dogme scientifique que l'emprunt à l'Inde de bon nombre de doctrines, de rites, d'institutions du christianisme.

Toutefois, il y eut toujours, et cela dans les milieux les plus opposés de croyance religieuse, certains esprits qui demeurèrent sceptiques et réfractaires à l'endroit de cette théorie des emprunts. Nous citerons surtout MM. Barth, de Harlez, Sénart, Albert Weber, pour ne parler que des plus illustres. Mais leur voix fut d'abord peu écoutée ; ne pouvant suspecter leur indiscutable science, on taxait leur réserve de scrupule exagéré, et l'on prédisait à ces isolés une prochaine absorption dans l'universel engouement qui transformait la doctrine chrétienne en un syncrétisme, où l'influence de l'Inde s'était fait sentir pour une part prépondérante.

Les temps sont bien changés, les prévisions de bon nombre des docteurs en histoire des religions ne se sont pas réalisées. La vraie et solide science a eu raison des théories aventureuses, des systèmes prématurés et des vogues de la veille. Sur aucun autre terrain scientifique les droits de la saine critique ne se sont affirmés plus rapidement, plus sûrement, que sur celui de la science comparée des religions. Aussi bien, il faut l'avouer, nulle part ailleurs l'hypothèse fragile et la conjecture gratuite n'avaient osé se présenter avec autant de fracas et n'avaient mené si grand train. Aujourd'hui tout ce bruit s'est éteint ; non seulement les Jacolliot, les Olcott et les Notovitch en sont pour leurs frais, mais c'est à qui fera montre de prudence, de réserve, de recherche des nuances, de restrictions dans les rapprochements de doctrines, d'exacte précision dans la détermination des influences récipro-

ques, de scrupuleuse chronologie dans la mise en œuvre des documents.

En un mot, autant il était jadis de bon goût d'affirmer carrément que les croyances chrétiennes sont, pour une grande partie, tributaires des religions orientales, autant on semblait naguère être dans le mouvement scientifique en dirigeant ses recherches du côté de la théorie des emprunts, autant on met, à l'heure présente, avec raison d'ailleurs, de soin à se dégager de toute solidarité avec les entreprises d'antau.

* * *

Ces réflexions nous sont venues à l'esprit en lisant le récent travail présenté à l'Académie royale de Belgique par M. le comte Goblet d'Alviella (1). Il y a, en terminant, traité la question si débattue en ces derniers temps des rapports entre le christianisme et « quelques-uns des systèmes religieux de l'Inde, qui offrent d'indéniables ressemblances avec certaines parties de la tradition chrétienne (2) ».

Ce problème délicat, M. Goblet d'Alviella l'a abordé avec le souci, transparent à travers toute son œuvre. de n'y mêler aucune préoccupation étrangère à la pure science. Son essai, nous sommes heureux de le déclarer, relève de la grande et sérieuse école critique, qui, au milieu des aveuglements de ces dernières années, a maintenu haut et ferme les droits de la raison et qui a fini par triompher du succès éphémère accordé à de fragiles hypothèses.

Avec une louable prudence, M. Goblet d'Alviella prétend ne bâtir que sur terre ferme. Il écarte résolument toutes les déductions qui seraient contredites par le moindre document certain. Son zèle infatigable l'a tenu au courant des progrès les plus récents de l'exégèse des livres sacrés de l'Inde, que l'on commence aujourd'hui à tirer du mystérieux lointain du temps et de l'espace. Il ne veut mettre en œuvre que les éléments sûrs qui ont été fixés dans ce *mare magnum* de la théosophie hindoue. Distinguant avec sagacité les influences diverses, leurs origines, leurs rapports réciproques,

(1) *Des échanges philosophiques et religieux entre l'Inde et l'antiquité classique*, Bulletin de l'Académie royale des Sciences, des Lettres et des Beaux-Arts de Belgique, 1897, n°s 9-10, pp. 693-744.

(2) *Ibid.*, p. 707.

il ne conclut qu'à bon escient à la priorité d'un courant d'idées. Ces multiples courants sont nettement délimités dans leur source, dans leur marche, dans leur infiltration à travers d'autres courants. Surtout, car c'est là le point essentiel, les documents sont datés avec toute la précision possible en la matière, et on n'en fait état que pour autant que le permet la chronologie solidement fixée. Enfin aucune conclusion n'est forcée, elle est soigneusement présentée avec le degré de certitude ou de probabilité qu'elle comporte, et en aucun cas elle n'est préconisée comme telle, si elle ne dépasse pas les limites de l'hypothèse même plausible.

Sans vouloir réveiller des souvenirs pénibles, nous pensons qu'on ne dirait plus aujourd'hui, comme on a eu jadis quelque droit de l'affirmer, que « M. Goblet d'Alviella n'est pas un savant, pas même un érudit(1) ». Il y a quelque temps déjà qu'on peut constater dans les travaux et la méthode du savant académicien une fermeté de critique et une étendue d'information qui le mettent en bonne place parmi les travailleurs de notre pays. On nous permettra d'autant plus de nous accorder la satisfaction de rendre cet hommage mérité que nous nous sommes cru obligé de relever, dans des travaux antérieurs, le manque de préparation nécessaire et l'absence de critique sérieuse (2).

Au cours du mémoire que nous avons signalé, l'auteur pose quelques principes excellents. Nul doute qu'il ne leur soit redevable, pour y être resté fidèle, des remarquables qualités de son travail.

M. Goblet constate d'abord que l'on a fortement discrédité les études comparatives d'histoire des religions, et en particulier celles du rapport des doctrines chrétiennes et hindoues, « en y introduisant des préoccupations de polémique qui n'ont rien de commun avec la science (3) ». Peut-être eût-il fallu ajouter que ces études n'ont pas toujours été abordées avec assez d'indépendance et que, dans certain milieu, on a cherché, vaille que vaille, à en faire une machine de guerre contre les dogmes catholiques.

Ensuite M. Goblet remarque qu'il faut résolument « écarter les

(1) *Revue critique*, n° du 28 septembre 1885.

(2) *La Science des religions*. La Controverse et le Contemporain. 1886, p. 47-51 du tirage à part.

(3) *Loc. cit.*, p. 708.

ressemblances qui se rencontrent simplement dans les pratiques populaires des temps récents (1). » En effet, on a trop souvent mêlé, sans souci de la chronologie, toutes sortes de faits appartenant à des époques très distantes les unes des autres ; or on sait ce qui est résulté de pareille méthode, par exemple, pour l'identification des mystères du krishnaïsme avec ceux de la vie du Christ. C'est aux documents originaux et primitifs qu'il convient de remonter pour établir les points de comparaison, s'il s'en rencontre. Pas n'est besoin d'ajouter qu'il faut rejeter carrément les documents apocryphes, sinon on sera dupe de piètres mystifications (2).

A diverses reprises, M. Goblet insiste également sur cette remarque si bien mise en lumière par le regretté abbé de Broglie, que bon nombre des ressemblances constatées proviennent du même but à atteindre, du fond commun de la nature humaine, de l'essence de la conception à formuler.

Et pour finir, M. Goblet d'Alviella ne craint pas d'affirmer que « quelques découvertes que nous réserve encore l'histoire des deux cultes (hindou et chrétien), nous pouvons dès maintenant être à peu près certains qu'on ne trouvera pas trace d'un emprunt portant sur un point essentiel de leur doctrine, de leur morale ou même de leur légende respectives » (3).

On ne saurait mieux dire, à part peut-être le dernier mot que nous ne pouvons accepter dans sa rigueur. S'il y a la légende de Krishna et de Bouddha, où le noyau historique est assez peu de chose, on conçoit que nous n'admettions pas pour l'Évangile la qualification de légende, car nous y voyons un livre historique au premier chef. A moins que M. Goblet d'Alviella n'ait eu surtout en vue les évangiles apocryphes, qui sont, en effet, autant que ceux du canon, exploités au point de vue de la comparaison avec les livres sacrés de l'Inde.

Il faut bien le dire cependant, cette conclusion finale, d'une critique si sage, si ferme et si mesurée, résumant si nettement le resultat des études comparatives sur les cultes chrétien et hindou, est un peu contredite en détail, et dans le travail de M. Goblet d'Alviella certaines assertions détonnent sur le reste. Voici ces assertions.

(1) *Ibid.*, p. 708.
(2) *Ibid.*, p. 728.
(3) *Ibid.*, p. 741.

« L'ensemble de ces rapprochements (entre la Bhagavad-Gîta et le Nouveau Testament) est trop frappant pour qu'on puisse écarter d'emblée l'hypothèse d'emprunts au moins partiels » (1).

« Il y a la ressemblance entre les noms de Krichna et du Christ, qui, toute verbale qu'elle soit, a dû frapper l'imagination des Indiens longtemps avant Jacolliot (2) »

« Quand on aura tenu compte de toutes les analogies qui sont dues au parallélisme des situations, il en restera un certain nombre où les ressemblances sont trop accentuées pour qu'on n'y soupçonne pas une identité d'origine (3) ».

Reprenons chacune de ces assertions en particulier.

* * *

Avec MM. Lorinser et Monier Williams, M. Goblet d'Alviella donne, en tableau parallèle, une liste de dix passages (4), qu'il trouve trop rapprochés dans leur ensemble « pour qu'on puisse écarter d'emblée l'hypothèse d'emprunts au moins partiels ». Sans doute, après avoir présenté ce tableau, l'auteur entoure de tant de restrictions la théorie de l'emprunt vers laquelle il semble pencher, sans l'admettre absolument, qu'on se demande pourquoi il s'est attardé à fournir ces exemples et les déclare si caractéristiques qu'ils « ne s'appliquent pas seulement à l'idée, mais encore aux termes eux-mêmes » (5).

Il fallait, je pense, aller plus loin dans la voie des restrictions et montrer comment MM. Lorinser et Monier Williams se sont laissé abuser par des analogies toutes superficielles, voire même apparentes.

Ainsi, l'on compare *Bhagavad Gîta*, VII, 7-8 « toutes choses ont leur source en moi, c'est par moi que l'Univers est créé et dissous », avec S. Jean, I, 3 : « Toutes choses ont été faites par le Verbe et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans lui ». D'abord, il n'est nullement question du Verbe dans le passage de la *Bhagavad Gîta*, il s'agit de l'essence divine en général, tandis que la portée

(1) *Ibid.*, p. 711.
(2) *Ibid.*, p. 712.
(3) *Ibid.*, p. 735
(4) *Ibid*, pp. 709, 710.
(5) *Ibid.*, p. 709.

du texte de S. Jean est d'affirmer du Verbe l'attribut divin de la création. De plus, il n'y a guère ici d'analogie dans les termes. La *Bhagavad Gîta* emploie deux substantifs *prabhava*, production, et *pralayam*, dissolution. S. Jean fait usage du seul verbe ἐγενετο et ne parle pas de la dissolution du monde.

Le second passage comparé est celui de *Bh. G.*, IX, 18 : « Je suis la vie de tous les êtres, le support du monde, sa voie et son refuge », et de *Jean*, XIV, 6 : « Je suis la voie, la vérité et la vie ». Ici encore le parallélisme n'est pas aussi rigoureux que le pense M. Goblet d'Alviella, avec les auteurs auxquels il se réfère. S. Jean n'a que les trois mots bien connus. Dans la *Bhagavad Gîta*, le texte complet qui commence au çloka 16, cite trente et une qualifications de la divinité, et parmi ces trente mots, s'il y a la voie, *gati*, il n'y a ni la vérité, ni la vie. Pour rendre l'idée de vie, le philosophe hindou emploi l'expression : *pitâham asya jagatô mâtâ*, je suis le père et la mère de ce monde (1).

Pareille observation porte sur la comparaison de *Bhagavad Gîta*, X, 33 : « Je suis le symbole A parmi les lettres » avec *Apocalypse*, I, 8, « Je suis l'Alpha et l'Omega ». Tandis que S. Jean veut précisément inculquer l'idée de principe et de fin, le philosophe hindou n'insiste que sur l'idée de priorité. Aussi ne se contente-t-il pas de dire que Dieu est la première des lettres, il développe cette priorité d'essence dans un interminable développement, où Dieu est proclamé trente et une fois le premier de diverses choses et de personnes très variées. De même qu'il est l'alpha des lettres, il est le Mârgaçîrshi des lunaisons, le printemps des saisons, le Vasudêva des Vrishnis, le Vyâsa des ascètes, l'Uçâna des poètes, l'Arjuna

(1) Ceci est encore une preuve que la traduction de M. Lorinser doit être consultée et invoquee dans les discussions avec la plus grande circonspection. C'était naguère la très juste observation de M. BOHTLINGK, *Bemerkungen zu Bhagavadgîta* dans BERICHTE UEBER DIE VERHANDLUNGEN DER KÖNIGL. SAECHSISCHEN GESELLSCHAFT DER WISSENSCHAFTEN ZU LEIPZIG, 1897, pp. 1-16. Sur le sens du mot *gati*, dans des passages analogues à celui que nous discutons, voir S. GOLDSCHMIDT, *Revue critique d'histoire et de littérature* 1869, n° 43, p. 260. M. Goldschmidt dit à ce propos : « C'est à dessein que j'ai choisi cet exemple (rapprochement de *gati* et ὁδός), un des meilleurs sans doute que l'auteur relève, et dans lequel au premier coup d'œil la ressemblance paraît réelle ; seulement pour en être frappé, il faut ignorer que l'emploi du mot *gati*, appliqué a des personnes est éminemment fréquent en sanscrit. »

des Pandavas. On le voit, entre les deux textes rapprochés la divergence l'emporte considérablement sur la minime partie de ressemblance.

Il faut aussi beaucoup de bonne volonté pour identifier le texte de la *Bhagavad Gîta*, X, 32 ; IX, 19 : « Je suis le commencement, le milieu, la fin des choses créées, l'immortalité et la mort », avec les versets 17-19 du chapitre I de l'Apocalypse : « Je suis le premier, le dernier et le vivant ; je tiens les clefs de la mort et de l'enfer ». De plus pour établir la prétendue identité, on accolle deux textes de la *Bhagavad Gîta* très distants l'un de l'autre. Avec ce procédé, on arrive à démontrer que tous les livres du monde ont emprunté les uns aux autres.

Il nous paraît inutile de prolonger davantage l'examen des rapprochements proposés par MM. Lorinser et Monier Williams et rappelés par M. Goblet d'Alviella. Ces passages font certaine impression et peuvent créer l'illusion du parallélisme quand on les détache de leur contexte. Mais cette impression change totalement de direction, l'illusion s'évanouit, quand on replace ces phrases dans le livre dont elles sont extraites.

Un seul texte, parmi ceux qui ont été produits, semble, à première vue, favoriser l'hypothèse d'un emprunt direct, c'est celui où la *Bhagavad Gîta* dit, IX, 27 : « Tout ce que tu fais, tout ce que tu manges, tout ce que tu donnes aux pauvres, tout ce que tu offres en sacrifices, fais-le comme si c'était pour moi ». N'est-ce pas la fameuse maxime de S. Paul, *I Cor.*, X, 31 : « Soit que vous mangiez, soit que vous buviez, soit que vous fassiez quelque chose, faites tout pour la gloire de Dieu » ?

Et pourtant, ici même, il peut n'y avoir que rencontre fortuite. Étant admise l'existence de Dieu et la sujétion de l'homme, la raison en tire, par voie de conséquence logique, l'obligation pour la créature de tout rapporter au créateur, même les actions les plus vulgaires. Or sur cette doctrine fondamentale l'Apôtre et l'auteur de la *Bhagavad Gîta* sont d'accord, et ils peuvent l'être sans qu'ils se doivent l'un à l'autre cette croyance, qui est de sens commun et de raison universelle. S'ils développent l'idée d' « actions vulgaires », ils arriveront tout naturellement, et sans influence réciproque, à parler de manger et de boire.

Nous ne saurions souscrire, sans réserve du moins, à l'assertion de M. Goblet d'Alviella que l'imagination des Indiens a pu,

longtemps avant M. Jacolliot, être frappée de l'assonance des noms de Krishna et du Christ, pour littérale qu'elle soit Je veux bien que le calembour ait dans le monde une origine très reculée, et en particulier les Hindous s'en sont payé le plaisir de temps en temps, tout comme les Juifs. Mais il est de l'essence du jeu des mots qu'il ait été fait réellement, et là, moins qu'ailleurs, de la possibilité on a le droit de conclure au fait (1). Et puis le jeu de mots en question est-il aussi obvie qu'on le pense? Il nous est devenu familier depuis l'inoubliable mystification de M. Jacolliot. Mais l'Hindou qui aura, à Alexandrie, entendu parler de Χριστός a-t-il naturellement songé à son Krishna (prononcez *kershna*)? Cela ne me paraît pas si évident, et en fait d'imagination, malgré tout le brio et la fougue de celle de l'Orient, je suis porté à donner la palme au trop fameux magistrat de Pondichéry.

En troisième lieu, M. Goblet d'Alviella nous assure que « quand on aura tenu compte de toutes les analogies qui sont dues au parallélisme des situations, il en restera un certain nombre où les ressemblances sont trop accentuées pour qu'on n'y soupçonne pas une identité d'origine » (2).

Il faut remarquer que M. Goblet d'Alviella trace ces lignes au début du paragraphe dans lequel il examine les comparaisons à établir entre la vie et la prédication du Bouddha et celle de Jésus. Mais le développement du travail de l'auteur ne justifie d'aucune façon le résultat qu'il énonce dès l'abord. Ainsi il montre que les paraboles de la Samaritaine et du fils prodigue sont bien différentes dans le bouddhisme et dans l'Évangile. Il réfute les identifications établies par MM. Beal et Seydell. M. Goblet remarque ensuite que l'âge relatif des documents où se constatent les analogies, laisse bien indécise la question de priorité. Pour un des épisodes de la vie du Bouddha et de la carrière mortelle du Christ, la tentation par le Malin, M. Goblet dit excellemment que « la tentation du Sauveur par un adversaire démoniaque est une conclusion si naturelle, qu'elle a pu très bien se présenter simultanément aux compilateurs des deux traditions (3) ».

(1) Cfr. Fr. Paulhan, *Psychologie du calembour*, Revue des deux mondes, 15 août 1897, p. 863.

(2) *Loc. cit.*, p. 735.

(3) *Loc. cit.*, pp. 740, 741.

En un mot, le résultat annoncé par M. Goblet d'Alviella ne se vérifie en détail pour aucun des points qu'il étudie successivement, nous le répétons, avec une scrupuleuse critique. Voilà pourquoi le développement de sa thèse vaut mieux que l'énoncé général qui ne ressort pas des arguments apportés.

* * *

Il reste, pour achever l'examen du travail de M. Goblet d'Alviella, à relever quelques inexactitudes qui s'y sont glissées de ci de là, taches minimes et peu nombreuses, mais que nous tenons à signaler. La haute valeur de l'écrivain ne doit pas faire accréditer les erreurs qui ont pu lui échapper.

La première de ces inexactitudes concerne l'introduction du Bouddha dans les légendaires de l'Église catholique sous le nom de S. Joasaph ou Josaphat. M. Goblet expose d'une façon un peu sommaire cette intrusion, et dans des termes qui pourraient donner le change sur la portée de cette prétendue canonisation du Bouddha. L'auteur rappelle seulement qu' « on a vu le Bouddha s'introduire dans la Légende dorée (1) ». C'est prendre les choses par le dernier bout, au lieu d'en saisir l'origine. Lorsqu'au XIII[e] siècle, Jacques de Voragine composa son recueil d'anecdotes pieuses, il y avait beau temps que la légende de S. Josaphat avait reçu droit de cité dans la littérature chrétienne et même dans la liturgie de l'Église grecque. Mais ce n'est pas le lieu de revenir sur cette question, aujourd'hui parfaitement élucidée (2). J'ajouterai que l'exemple du Bouddha introduit dans les légendes chrétiennes ne me paraît guère appuyer la thèse en faveur de laquelle M. Goblet l'invoque. Il n'y a aucune parité entre la façon dont la légende du Bouddha s'est infiltrée dans l'hagiographie chrétienne et l'idée « qu'un missionnaire chrétien des premiers jours parti pour évangéliser l'Inde, y aurait altéré ou enrichi les matériaux de sa propre prédication et serait ensuite revenu propager en Occident son enseignement ainsi modifié (3) ». Les deux cas sont très différents.

Que penser de la définition du christianisme par M. Goblet

(1) *Ibid.*, p. 725.
(2) Voir par exemple E. KUHN, *Barlaam und Joasaph*, Munich, 1893.
(3) *Ibid.*, p. 725.

d'Alviella, qui nous dit que l'essence de cette religion « est un fait de sentiment (1) » ? Pour le prouver, il cite le commandement : « Tu aimeras Dieu par-dessus toute chose et ton prochain comme toi-même ». L'argument ruine la proposition et tend bien plus à montrer dans le christianisme le rôle de la volonté que celui du sentiment. Car l'amour de Dieu et du prochain ordonné par le commandement du Christ ne se réduit pas à un simple mouvement du cœur, il exige les œuvres qui partent de la volonté.

Dans l'examen qu'il est incidemment amené à faire d'une partie de la doctrine d'Origène, M. Goblet d'Alviella nous dit que le philosophe d'Alexandrie « a élargi la notion de la chute en un système qui rappelle étrangement la doctrine bouddhique sur la succession des existences dans la pluralité des mondes (2) ». Ce paragraphe se termine par la réflexion suivante : « Rien n'indique qu'Origène se soit trouvé directement en contact avec le bouddhisme. Mais il est très possible qu'il en ait connu les doctrines, de seconde main, à Alexandrie (3) ».

Observons d'abord que, quelques pages plus loin, M. Goblet d'Alviella remarque que « quant à la transmigration des âmes déterminée par le péché, cette doctrine, qui fut celle d'Origène et qui avait déjà été esquissée par Platon, comptait assez d'adeptes parmi les écoles d'Alexandrie (4) ». Si, comme je le pense, cette dernière explication de la genèse des doctrines d'Origène doit être admise, elle contredit quelque peu celle que M. Goblet d'Alviella propose plus haut. Il y a donc ici certaine hésitation dans les idées de l'auteur, hésitation qui eût probablement disparu s'il avait recouru à une étude plus immédiate des théories d'Origène. M. Harnack qui en donne un résumé très clair (5) signale, sans adhérer à cette opinion, le rapport qu'on a voulu établir entre certaines opinions d'Origène et les dogmes bouddhiques. Il est, du reste, plus que douteux que le bouddhisme ait eu à Alexandrie assez de notoriété pour exercer quelque influence sur Origène, qui est, à tous égards, bien davantage tributaire de la philosophie grecque.

(1) *Ibid.*, p. 727.
(2) *Ibid.*, p. 729.
(3) *Ibid.*, p. 731.
(4) Pp. 737, 738.
(5) A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 2e éd., t. I, pp. 559-604. Voir en particulier, pour la question présentement discutée, pp. 586-590.

Nous avons été fort surpris de voir M. Goblet d'Alviella affirmer, sans presque de restriction, « que les chrétiens et les bouddhistes ont probablement emprunté le rosaire aux Indous (1) ». Cette assertion est, à l'heure présente, formellement rejetée par tous ceux qui ont étudié les origines du rosaire dans l'Église catholique. Les auteurs les plus graves et les plus compétents, à quelque confession qu'ils appartiennent, sont presque unanimes à déclarer que le rosaire des chrétiens ne vient ni de l'Inde, ni de l'Islam, ni des influences orientales de l'époque des croisades (2). Ce n'est pas le lieu de faire la démonstration de notre affirmation, cela nous entraînerait très loin, mais nous sommes convaincu qu'un examen plus approfondi de la question fera rayer la phrase que nous incriminons d'une édition postérieure du travail de M. Goblet.

Enfin, après M. A. Réville, M. Goblet d'Alviella assure que les missionnaires jésuites du XVIe siècle « débarquèrent à Canton en 1581 sous le costume des moines bouddhistes (3) ».

J'ai recherché dans les lettres des missionnaires, dans les ouvrages du XVIe et du XVII siècle, dans les nombreux pamphlets que la controverse des rites chinois fit éclore, la vérification de ce détail caractéristique de l'entrée des jésuites en Chine sous le costume des prêtres de Bouddha. Mes recherches ont été vaines. Tout ce que j'ai trouvé se réduit à ceci. Vers la fin de 1582, le gouverneur de Tchao-Khing reçut fort courtoisement les PP. Ruggieri et Pasio, et leur permit de rester en Chine, à la condition qu'ils se reconnaîtraient vassaux du roi, et qu'en cette qualité, ils s'habilleraient à la chinoise. « Je veux, ajoute-t-il, que vous preniez le costume qui n'est d'usage qu'à Péking ; c'est le plus grave et le plus honorable que nous ayons en Chine (4) ».

Voilà tout ce que nous avons pu découvrir au sujet du costume des jésuites chinois. On voit qu'il y a une différence assez grande avec la petite entrée à sensation décrite par MM. Réville et Goblet d'Alviella.

Telles sont les observations, assez minimes du reste, que nous

(1) *Loc. cit.*, pp. 732, 733.

(2) Voir l'article de Steiss-Zöckler dans Hauck, *Real-Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. XIII, pp. 61-64.

(3) *Loc. cit.* p. 733.

(4) Charles Sainte-Foi, *Vie du R. P. Ricci*, t. I, p. 281.

avons à formuler sur le récent travail de M. Goblet d'Alviella. Ces réserves n'entament d'aucune façon les éloges mérités que nous avons été heureux d'accorder à la sûreté de méthode et à l'érudition si largement informée qui ont guidé et constamment inspiré les recherches du savant académicien.

J. VAN DEN GHEYN, S. J.

COMPTES-RENDUS.

Erwin Preuschen. *Palladius und Rufinus, Ein Beitrag zur Quellenkunde des ältesten Mönchtums.* Giessen, J. Rickersche Buchhandlung, 1897.

Dans ce travail, l'auteur a étudié les sources qu'il aura lui-même à utiliser dans un prochain ouvrage sur les origines du monachisme. Nous y trouvons, en premier lieu, une édition critique, d'abord de la version grecque de l'*Historia monachorum in Aegypto* (p. 1-97 ; avons-nous déjà une édition suffisamment critique du texte primitif de ce livre ?), et ensuite de divers morceaux importants de l'*Historia lausiaca*, lesquels, dans les textes maintenant reçus, ont souffert de notables interpolations (p. 98-132). M. Preuschen a employé un nombre considerable de manuscrits du IX[e] au XVI[e] siècle, ainsi que les versions syriaques, copte, latines et arméniennes ; son édition est faite avec un grand appareil scientifique.

La seconde partie du travail est consacrée à l'examen des problèmes littéraires suscités par l'*Historia monachorum* et l'*Historia lausiaca*.

Combien d'hypothèses n'a-t-on pas déjà proposées touchant les rapports de ces deux œuvres entre elles ? Pour résoudre la question, M. Preuschen entreprend d'abord l'examen des manuscrits. Il en résulte que les chapitres de l'*Historia lausiaca* qui se trouvent en parenté intime avec l'*Historia monachorum* et sont seuls cause du problème, n'appartiennent pas à l'œuvre de Pallade, mais y ont été intercalés dans la suite. L'interpolation s'est faite de différentes manieres ; certains manuscrits ont mis les deux histoires l'une à la suite de l'autre ; d'autres ont incorporé celle de Rufin à celle de Pallade ; d'autres ont suivi en partie les deux procédés à la fois. Voila un point définitivement acquis à la critique.

Après s'être occupé de la filiation des manuscrits et de la reconstitution de la première forme grecque de l'*Historia monachorum*, M. Preuschen établit, par des arguments internes et externes, que Rufin est bien l'auteur de cet ouvrage ; il n'en est pas seulement le rédacteur, comme s'il eût mis par écrit, sous son propre nom, les souvenirs de Pétronius, ainsi que le pensait Tillemont, trompé par une notice de Gennadius qu'il comprenait mal ; il a encore moins commis le vol que lui attribue Lucius, en lui faisant simplement traduire et s'approprier une œuvre grecque antérieure. Les arguments de Lucius se réfutent par la véritable conception de la forme littéraire de l'*Historia monachorum :* cette forme est toute fictive, quoiqu'à certains endroits, l'auteur n'ait pas su soutenir sa fiction. Rufin se présente sous la

personne d'un moine parcourant l'Egypte en 394/395 ; ce voyage, il ne l'a pas fait réellement, et ainsi tombent les difficultés chronologiques. Avait-il fait précédemment un voyage semblable, la chose est fort peu importante. D'autre part, Rufin ne devait nullement nommer tous les moines égyptiens qu'il connaissait ; il lui suffisait, pour atteindre son but, de relever des traits individuels et personnels de nature à mettre en relief l'idéal de la vie ascétique. On a donc tort d'objecter que l'*Historia monachorum* ne parle pas de la plupart des moines mentionnés dans l'histoire ecclésiastique de Rufin. — Le texte grec n'est donc qu'une traduction. Sozoméne, à certains endroits, suit ce texte d'assez pres ; à d'autres, il s'en éloigne, pour se rattacher à la forme latine. Comment expliquer ce phenomene ? L'historien ecclésiastique a transcrit l'œuvre grecque d'un certain Timothée, lequel avait employé l'ouvrage latin de Rufin. Ce Timothée n'est certainement pas, quoi qu'en dise Sozomene, Timothée d'Alexandrie ; ce pourrait être Timothée *le chronographe* dont parle Malalas, le même peut-être que l'écrivain apollinariste Timothée cité par Leonce de Bysance (?) — La version grecque de l'*Historia monachorum* n'est pas une pure traduction : son auteur a retravaillé et souvent abrégé l'original. Sans vouloir combattre directement l'origénisme, il a fait en sorte que sa version ne fût pas une sorte de panégyrique des disciples d'Origène. Cette version a été connue par Marcus, le panégyriste de Porphyre de Gaza († 419) : elle aurait donc été faite dans le premier tiers du V[e] siecle, et peut-être par ce panégyriste lui-même (?) ; elle offre en effet avec l'éloge de Porphyre de grandes ressemblances de style, de vocabulaire et de syntaxe. — L'*Historia monachorum* latine a été écrite aprés l'histoire ecclésiastique de Rufin, à laquelle elle fait allusion (402), et avant la lettre de S. Jérôme a Ctésiphon, qui en parle si sévèrement (415), probablement entre 402 et 404.

Passant à l'*Historia lausiaca*, M. Preuschen refait en premier lieu l'histoire du texte. Il étudie ensuite l'usage qui en a été fait. Socrate s'en est fort peu servi. Sozoméne emploie un ouvrage qui a puisé dans notre histoire. Grâce à ces recherches, l'auteur peut, un peu plus loin, rétablir la disposition originale de l'œuvre de Pallade. Dans l'entretemps, il prouve, par des arguments extrinséques, que l'évêque d'Hélénopolis en est bien l'auteur. Quand la composa-t-il ? Aprés avoir examiné avec un grand sens critique les diverses données chronologiques, et avoir spécialement écarté, comme interpolée, celle du ch. I qui a fait naître bien des difficultés et d'aprés laquelle Pallade serait arrivé à Alexandrie lors du second consulat de Théodose le Grand, M. Preuschen établit avec soin les diverses dates de la vie de Pallade et arrive a la conclusion, que l'histoire lausiaque fut écrite en 416.

Ces résultats relatifs à l'authenticité et à la composition des deux principales sources de l'histoire du monachisme naissant, sont solidement établis, bien que l'une ou l'autre hypothese secondaire ne s'impose pas. M. Amélineau annonçait, il y a trois ans, (*Annales du Musée Guimet*, XXV, p. LX) qu'il démontrerait bientôt que « ni Rufin, ni Pallade ne sont les auteurs des ouvrages qu'il leur sont respectivement attribués. » Il y réussira difficilement. M. Preuschen (p. 176) dit que c'est lui faire trop d'honneur que

de mentionner l'opinion du professeur de Paris d'apres laquelle Pallade et Rufin auraient puisé indépendamment a une source copte perdue. De fait, la découverte de l'interpolation dans l'*Historia lausiaca* des chapitres de l'*Historia monachorum*, a ruiné de fond en comble la seconde partie de la dissertation de M. Amélineau (*De historia lausiaca*, Paris, 1887). Nous pensons toutefois que M. Preuschen eût dû tenir plus de compte de la première partie de cette dissertation, dont voici la conclusion : « Ex his quae narrat (Palladius in priori parte), quibusdam interfuisse, alia audivisse, alia legisse censeo. Certe opera coptica quae in Scythiaca regione erant, vidit, legit, ac breviter complexus est ». Sans vouloir dire que cette these soit vraie, nous croyons qu'elle mérite l'examen. En général, à notre avis, voulant dans le présent ouvrage justifier l'usage qu'il fera de ses sources en traitant des origines du monachisme, M. Preuschen a très bien identifié ses témoins, mais il ne s'est pas suffisamment occupé de la valeur des renseignements que nous donnent ces étrangers, voyageurs en Egypte. Il n'a consacré que deux ou trois pages au « caractère littéraire de l'Historia monachorum » et « aux tendances de Pallade ». Quoiqu'il se tienne fort éloigné des conclusions radicales de Weingarten, certaines de ses considérations paraissent encore peu fondées. De ce que Rufin tende à un but d'edification, il ne s'ensuit pas qu'il ne poursuive aucun but historique. De même, on ne peut pas a priori considérer comme légendaires tous les récits merveilleux de nos deux histoires. Il faudrait en cette matière étudier et comparer les récits des sources de même nature et de même origine, pour y retrouver les traits communs auxquels on puisse reconnaître la légende et le processus selon lequel elle s'est formée. D'un autre côté, la confiance que M. Preuschen accorde à Pallade et à Rufin pour la connaissance des idées et des institutions en vigueur parmi les premiers moines, est parfois trop absolue. Pour donner un exemple, le savant auteur écrivait dans la *Deutsche Litteraturzeitung* (1896, col. 710 s.) que les ch. 38 sq. de l'*Historia lausiaca* nous donnent les renseignements les plus sûrs sur le cénobitisme de Pakhôme, et sa maniere de parler à la p. 207 de l'ouvrage que nous examinons, semble encore exprimer le même avis. Or, nous espérons le montrer dans une étude que nous publierons bientôt sur le cénobitisme pakhômien, la règle rapportée par Pallade non-seulement ne fut pas remise à Pakhôme par un ange, mais même ne représente pas, dans bon nombre de ses points, la regle de Tabennîsi. Si l'on lit attentivement les diverses *Vies* de Pakhôme et la lettre de l'évêque Ammon au patriarche Théophile au sujet de Theodore, le disciple bien-aimé du saint (des sources contemporaines écrites par des moines de Tabennîsi et dont M. Preuschen a reconnu la valeur historique), on verra que ce n'était pas la règle de Pallade, mais bien celle de S. Jérôme que suivaient les moines pakhômiens. Pourquoi donc est-il invraisemblable, comme le répète ici M. Preuschen, que S. Jérôme ait traduit pour le monastère de Canope, la regle de Pakhôme (avec les préceptes que pouvaient y avoir ajoutés ses premiers successeurs) ? Il est bien certain en effet que, du temps de Théophile, une colonie de cénobites de Tabennîsi fut établie dans ce faubourg d'Alexandrie. Le fait est mentionné dans les fragments coptes d'une histoire de cette ville

(cf. ZOEGA, *Cat. cod. copt. quae in Mus. Borg asserv.*, Cod. Sah., n. CLX. Voyez aussi dans les *Mémoires de la Mission archéol franç. au Caire*, T. IV, *Eloge de Macaire de Tkôou*, p 155), et dans le libellus que le prêtre Athanase offrit au concile de Chalcédoine. il est dit que Canope était alors comme sous la garde τοῦ εὐαγοῦς μοναστηρίου τῶν Ταβεννησιωτῶν. (Cf. LABBE, *Concilia generalia*, Paris 1681, t. IV, col. 407) — M. Preuschen (p. 207) a encore tort d'accuser Rufin d'erreur géographique, parce qu'il mentionne des moines de Tabennîsi au nord de Siûṭ. Les disciples de Pakhôme eurent en effet plusieurs monastères aux environs de Schmoun, et, où qu'ils fussent établis, ils s'appelaient Tabennésiôtes, comme on peut le voir dans le texte cité plus haut.

Malgré ces quelques réserves, nous remercions vivement M. Preuschen du service capital qu'il a rendu à ceux qui s'occupent des origines du monachisme, et nous attendons avec impatience son étude sur cette question. Tous ceux qui traiteront désormais de cette matière, devront lire l'ouvrage que nous venons d'analyser. Cette lecture leur sera d'ailleurs facilitée par le style clair et coulant de l'auteur.

P. LADEUZE.

*
* *

A Record of the buddhist Religion, as practised in India and the Malay Archipelago (A. D. 671-695) by I-TSING, translated by J. Takakusu, B. A., PH. D. With a letter from the right hon. Professor Max Müller. 1896. 1 vol. petit in-4° carré de LXIV-240 pp., avec une carte. Oxford, Clarendon Press.

La Chine n'a jamais oublié qu'elle avait reçu de l'Inde la religion du Bouddha. Aussi, quand des discussions s'élevaient entre les bouddhistes chinois au sujet des observances à pratiquer, ils prenaient souvent un moyen commode et sûr de trancher le débat : c'était de remonter à la source, et d'aller dans l'Inde étudier la discipline telle qu'elle était pratiquée par l'école à laquelle ils appartenaient. Nos lecteurs connaissent bien les noms des plus célèbres parmi ces voyageurs, Fâ-hien et Hiouen-Thsang. Peu d'années après la mort de ce dernier, un autre bouddhiste chinois, I-tsing, fit voile pour l'Inde, s'arrêta dans l'île actuelle de Sumatra, et arriva enfin a Tâmralipti, à l'embouchure de l'Houghly. Il étudia pendant dix ans à Nâlanda, la grande université bouddhique de cette époque, et y rassembla environ quatre cents textes sanskrits, qui comprenaient ensemble à peu près cinq cent mille çlokas. Apres son retour en Chine, il passa son temps à traduire dans sa langue maternelle les ouvrages qu'il avait rapportés. Il nous reste à dire quelle est l'importance du mémoire qu'il a composé, et que nous pouvons lire maintenant dans la traduction de M. J. Takakusu.

Il y a déjà longtemps que des savants éminents ont constaté l'importance de cette relation. Max Müller, qui la connaissait en partie par la traduction inachevée d'un de ses élèves, un bouddhiste japonais nommé Kenjiu Kasawara, en avait publié des fragments dans son livre intitule « *India, what can it teach us?* » M. Samuel Beal, le Prof. W. Wassiliew et M. R. Fujishima en

avaient donné d'autres fragments au public. Mais nous n'avions pas de traduction complète de ce livre, et la mort de Kasawara est venue tromper l'espoir de Max Müller, qui espérait voir son disciple achever l'œuvre interrompue. C'est un autre Japonais, M. J. Takakusu, qui a le mérite de nous en donner une bonne édition en anglais. Il ne s'est pas contenté de traduire l'œuvre de I-tsing : il a muni sa traduction d'un appareil scientifique qui en décuple la valeur. Dans sa préface, et dans les nombreuses notes dont il a enrichi le volume, il a fait toutes les remarques nécessaires pour éclairer le texte au triple point de vue géographique, historique et chronologique. Il rend hommage aux savants qui l'ont aidé de leurs conseils, et parmi lesquels nous pouvons citer les Professeurs Bühler, Kern, Kielhorn, Legge et Oldenberg. Il n'en reste pas moins que son mérite est considérable.

Ce livre ne nous fait connaître que le Vinaya, c'est-à-dire l'ensemble des coutumes et des pratiques qui règlent la vie d'un moine bouddhiste. Pour parler plus exactement, il ne s'occupe que d'une école bouddhique, celle des Mûlasarvâstivâdas, qui prédominait en Chine, et qu'il était allé étudier dans l'Inde. Il saisit avec empressement l'occasion de montrer comment ses compatriotes s'écartent de la règle établie par leurs initiateurs : il entre même dans des détails qui pourraient nous faire sourire, si nous oubliions que le bouddhisme était un ensemble de pratiques plutôt qu'une discipline intellectuelle.

Cette œuvre nous rend un autre service inappréciable, et que Max Müller fait ressortir dans la lettre-préface adressée par lui a l'éditeur. Elle permet de fixer certaines dates dans l'histoire littéraire de l'Inde. Les plus importantes sont celles de l'époque ou vivaient le bouddhiste Bartrihari, Jayâdisya, et leurs contemporains. « Elles servent, dit le savant professeur, comme de point de repère pour nombre de littérateurs qui appartenaient a ce que j'ai appelé « la période de renaissance de la littérature sanscrite. »

Nous voudrions bien reproduire aussi une note qui nous atteste la présence de missionnaires nestoriens en Chine au VIIIe siècle. Mais nous nous arrêterons ici, en souhaitant bonne fortune à une publication qui est tout à l'honneur de son éditeur, M. J. Takakusu, et de l'Université d'Oxford, qui l'a prise sous son patronage.

A. Lepitre.

* * *

The Harsha-Carita, of Bāṇa, translated by E. B. Cowell, M. A. Professor of Sanskrit and Fellow of Corpus Christi College, Cambridge, and F. W. Thomas, M. A., Fellow of Trinity College, Cambridge. (Oriental Translation Fund, new Series, II). 1897. 1 vol. in-8° de XIV-284 pp. Londres, Royal Asiatic Society.)

Le Harsha-Carita, dont nous avons sous les yeux la première traduction anglaise, a été peu connu jusqu'à ces derniers temps. La première édition du texte sanskrit a été publiée en 1859 dans la *Bibliotheca Indica* de Calcutta. Le Professeur Führer en a promis une nouvelle édition, plus complète que

les précédentes et collationnée sur tous les manuscrits connus : mais il n'a pu encore tenir sa promesse. Les auteurs de cette traduction anglaise ont fait de leur mieux, et nous devons les remercier de nous faire connaître une œuvre si intéressante à beaucoup d'égards.

C'est une sorte de roman historique, « basé sur des événements réels au même titre que Quentin Durward et Waverley de Scott. » Le héros en est le propre souverain de l'auteur ; c'est ce Çrī-harsha qui fut « l'Akbar de la période hindoue de l'histoire de l'Inde ». Seulement le règne d'Akbar nous a été raconté par des historiens de son temps, tandis que nous ne connaissons celui de Çrī-harsha que par des inscriptions ou par des renseignements très courts donnés par Hiouen-Thsang. Car le célèbre voyageur bouddhiste a séjourné quelque temps à la cour de ce monarque, dans la première moitié du VII[e] siècle. Ce roman historique complètera heureusement la relation du pèlerin, en nous donnant une idée juste et vivante de l'Inde telle qu'elle était à cette époque.

Le style de Bāṇa est tout particulier, et ressemble à l'*estilo culto* de la littérature espagnole : il abonde en mots à double sens, et ses phrases renferment des allusions voilées bien propres à dérouter le lecteur. Passe encore quand ses calembours font allusion à des superstitions ou à des traits mythologiques bien connus ! Mais l'interprétation devient particulièrement délicate et difficile quand l'énigme se rattache à des faits contemporains de l'auteur. Ainsi, le célèbre Professeur G. Bühler a montré qu'un passage devait être compris dans un sens figuré, et non dans un sens propre. Il traduit, non pas : « Le Maître Suprême (Çiva) prit la main de Durgā, la fille de la montagne neigeuse ; » mais : « Un Maître suprême a levé un tribut sur un pays inaccessible des montagnes neigeuses. » Les traducteurs ont essayé d'élucider la plupart de ces jeux de mots, en utilisant les sources qui leur étaient accessibles.

En résumé, cette publication présente un grand intérêt, à cause du caractère particulier qui la distingue des autres productions de la littérature sanscrite. Elle pourra fournir aussi de précieuses indications à ceux qui étudient l'histoire du bouddhisme : bien qu'il fût tolérant pour tous les cultes, Çrī-harsha paraît avoir favorisé surtout cette religion.

A. Lepitre.

* * *

Sechzig Upanishad's des Veda, aus dem Sanskrit uebersetzt, und mit Einteitungen und Anmerkungen versehen, von Dr. Paul Deussen, Professor an der Universitæt Kiel. 1897. 1 vol. in-8° de XXVI-920 pp. Leipzig, Librairie F. A. Brockhaus.

C'est à coup sûr une littérature bien intéressante que celle des Upanishads ; car elle rappelle les plus grands efforts qui aient été faits par l'âme indienne pour atteindre un idéal philosophique, et les résultats divers de ces multiples efforts. Voilà pourquoi elle a provoqué l'attention de tous ceux qui s'intéressent à l'histoire des idées dans l'Inde. Ceux mêmes qui ne l'ont connue que par

l'Oupnek'hat (1), ont admiré la puissance intellectuelle qu'elle atteste, même au milieu des erreurs et des contradictions auxquelles les auteurs n'ont pu échapper.

Jusqu'ici, toutefois, nous avons attendu en vain une traduction générale des Upanishads. C'est que cette œuvre semblait être arrêtée par des difficultés toutes particulières. Elle devait être faite, ce semble, d'après une bonne édition critique du texte original, et cette édition est bien difficile à préparer. En ce qui concerne les Atharva-Upanishads en particulier, elle demanderait que l'éditeur allât dans l'Inde, afin de s'initier sur place à toutes les questions que soulève l'histoire de ce recueil. Mais de telles considerations n'étaient pas faites pour arrêter le Dr Paul Deussen. Aussi bien, il est nécessaire que quelqu'un fraie la voie, et, à remettre ainsi a une époque incertaine le travail d'une traduction, les indianistes nous feraient attendre longtemps. D'ailleurs, peu d'hommes étaient aussi bien préparés à ce travail que l'éminent professeur de Kiel, déjà très avantageusement connu pour sa pénétrante étude sur le système Vedânta. Si sa traduction des Upanishads, pour certaines parties que nous ne connaissons pas, a été faite sur des versions qui ne sont pas les meilleures, — et nous ne le savons pas d'ailleurs, — elle suffira à nous faire connaître, dans ce qu'elles ont d'essentiel, les doctrines enseignées dans ce recueil. Comme l'auteur le fait justement remarquer, les humanistes de la Renaissance nous ont donné des éditions qui ne valent pas celles d'aujourd'hui : mais leur influence, par cela seul qu'ils étaient des précurseurs, n'a-t-elle pas été très considérable ?

Le Dr Paul Deussen n'a pas entrepris de publier en traduction toutes les Upanishads. Celles-ci, ne l'oublions pas, ne constituent pas un *Corpus* définitivement arrêté : c'est, au contraire, un recueil qui peut être encore augmenté, et peut-être, à l'heure qu'il est, un pandit s'occupe-t-il secrètement à l'enrichir. L'édition dont nous nous occupons est cependant complète, en ce sens qu'elle publie toutes les Upanishads qu'il est nécessaire de connaître. On y trouve d'abord les onze qui se rattachent aux trois plus anciens Védas. Quant à celles que l'on a rapportées à l'Atharva, l'éditeur a fait un choix, et publié seulement celles qui ont une autorité quasi canonique, parce qu'on les trouve dans l'Oupnek'hat, dans les commentaires de Nârâyana et dans la liste de Colebrooke. Il les a réparties en cinq catégories, d'après les tendances doctrinales qui paraissent prédominer dans chacune d'elles.

La traduction, faite avec soin, est très personnelle. Celles qui avaient été déjà faites, pour certaines parties, par Bœthlingk, Cowell, M. Mueller, A. Weber et d'autres savants, sont connues du savant professeur. Mais, malgré leurs interprétations, il a souvent maintenu sa version, en constatant

(1) C'est, comme on le sait, la traduction persane de cinquante Upanishads, faite dans la seconde moitié du XVIIe siècle par les ordres du shah Mohammed Dara. Anquetil-Duperron la traduisit mot pour mot en latin, et c'est cette traduction qui fut lue au commencement du XIXe siecle, par A. Schopenhauer en particulier.

bien les divergences qui la séparaient de la leur. Ce qui doit aussi provoquer notre reconnaissance à son égard, ce sont les importantes introductions et les savantes remarques dont il a illustré son livre. L'auteur est vraiment admirable au point de vue de la science, de la méthode et de l'esprit critique. Nous aurions bien à formuler d'expresses réserves sur certaines considérations exprimées dans la préface, où les Upanishads sont comparées au Nouveau-Testament. Abstraction faite de ces théories, le livre du Dr P. Deussen est consciencieux et méritoire : il contribuera puissamment à faire mieux connaître une partie importante de la littérature religieuse de l'Inde.

A. Lepitre.

* * *

G. H. Lamers. *De Wetenschap van den Godsdienst.* II. Wijsgeerig Deel. (*wijsbegeerte van den Godsdienst*). Vijfde stuk. Utrecht C. Breyer.

Le professeur Lamers publie ce traité à l'usage des étudiants qui désirent suivre ses cours de Science des religions à l'université d'Utrecht. En leur offrant les éléments essentiels des problèmes à résoudre, en leur signalant l'importance des questions et l'état des controverses, ce résumé leur facilite l'intelligence des problèmes et les met à même de suivre avec fruit les explications orales du professeur.

Le livre est un exposé des doctrines de la philosophie relatives à Dieu. Le premier chapitre étudie Dieu en lui-même (p. 700-790). Il comprend quatre paragraphes : Dieu et la doctrine concernant Dieu. — Dieu et le concept de Dieu. — L'existence de Dieu. — La nature et les attributs de Dieu.

Le second chapitre (p. 790-852) consacré à Dieu dans son rapport avec l'univers, est divisé en trois paragraphes. Dieu et la production de l'univers. — Dieu et la conservation de l'univers. — Théodicée.

Il nous est agréable de rendre hommage aux belles qualités qui distinguent ce précis. L'auteur présente ses idées avec une méthode et une clarté vraiment didactiques ; son langage toujours simple et châtié, convient à un traité philosophique ; il sait garder dans les discussions un ton amical et bienveillant ; il indique suffisamment des sources à consulter par les lecteurs qui désirent approfondir les questions.

Nous regrettons que l'auteur n'ait pas assez profité des ouvrages publiés par des philosophes catholiques, qui l'auraient mis à même de compléter et de modifier ses doctrines.

Ainsi, le problème du mal ne présente pas au penseur catholique la difficulté insurmontable que l'auteur indique. Dieu peut (sans le vouloir pour lui-même) vouloir le mal physique comme un moyen destiné à produire d'admirables résultats tant dans l'ordre physique que dans l'ordre moral.

Il ne peut vouloir le mal moral, le péché, ni comme moyen, ni comme fin, mais tout en le condamnant, il le permet, c'est-à-dire il n'empêche pas l'abus de la liberté, accordée à l'homme, et dirige le mal prévu de manière à le faire servir à la manifestation de sa gloire. On ne voit rien dans cette explication qui puisse choquer le bon sens, ou être incompatible avec les attributs de Dieu.

Dans l'examen des arguments que la raison présente pour démontrer l'existence de Dieu, l'auteur reproduit les objections de Kant, qui ne résistent pas à la critique. Il se voit forcé par conséquent d'avouer que la philosophie de la religion ne peut arriver à une certitude scientifique de cette vérité capitale.

D'autre part, il affirme ailleurs, comme on doit affirmer, les forces de la raison, capables de connaître Dieu. Comment concilier ces deux assertions? De plus, l'auteur prouve que la foi suppose comme condition préalable la certitude rationnelle de l'existence de Dieu. Mais comment arriver à cette conviction si aucun argument de la raison ne prouve suffisamment l'existence de Dieu?

Inutile de relever les points nombreux, où les tendances confessionnelles de l'écrivain protestant nous empêchent d'accepter ses doctrines.

A. D.

CHRONIQUE.

— M. Sabatier, sous le titre de *La religion et la culture moderne* (Paris, Fischbacher, 1897), publie le discours qu'il prononça à Stockholm, le 2 septembre 1897, au congrès des sciences religieuses. Sa philosophie de la religion consiste à substituer une piété subjective et anonyme au christianisme historique. L'auteur a cru devoir insérer dans sa brochure tout un développement concernant le catholicisme ; malheureusement, le catholicisme qu'il combat n'est pas le catholicisme réel et historique.

— *Le monisme, lien entre la religion et la science, profession de foi d'un naturaliste*, par E. Haeckel, profess. à l'Univ. d'Iéna. Préface et traduction de G. Vacher de Lapouge. Paris, Schleicher, 1897. Cet opuscule reproduit une conférence que Haeckel prononça à Altenbourg en 1892. Le titre en est fort trompeur. Le professeur d'Iéna reproduit simplement dans ce discours les doctrines de toute sa vie, et il n'y ménage guère le christianisme, la seule religion avec laquelle il ait à compter. Seulement, il résout le problème de l'accord entre la science et la religion, en le supprimant, et en présentant le monisme, comme la bonne, la vraie religion, la religion de l'avenir !

— Dans un tout récent ouvrage (*Comment naissent les mythes*, Félix Alcan, Bibl. de philos. contemp., 1898), M. P. Regnaud s'efforce de réhabiliter l'école philologique de mythologie comparée de Kuhn et de Max Müller, si rudement prise à parti dans ces derniers temps par MM. A. Lang, Gaidoz, Taylor etc. M. Regnaud se livre spécialement à des investigations sur les sources védiques du Petit Poucet, sur la légende hindoue du déluge, sur Pūruravas et Urvacī.

— M. A. Lang vient de publier chez Macmillan, sous le titre de *Modern Mythology*, un intéressant recueil d'Essais où il répond aux critiques adressées à la méthode de l'Ecole anthropologique et aux résultats auxquels elle a conduit les mythologues, par M. Max Müller dans son récent ouvrage intitulé *Contributions to the Science of Mythology*.

* * *

— La librairie Methuen à Londres édite une nouvelle histoire illustrée d'Egypte, *A History of Egypt*. La partie ancienne en a été confiée à M. Flinders Petrie, bien connu par ses précieuses découvertes. Cette partie comprendra quatre volumes. Les deux premiers ont paru : ils contiennent l'histoire des 18 premières dynasties.

— Dans un ouvrage écrit dans un style d'une clarté et d'une élégance remarquables (*Les plantes dans l'Antiquité et au Moyen-Age. Histoire, usages et symbolisme.* Paris, Bouillon, 1897), M. Ch. Joret essaie « de retracer l'histoire agricole, industrielle, poétique, artistique et pharmacologique des espèces végétales connues des différentes nations de l'antiquité classique et du moyen-âge. » A tous ces points de vue en effet, les plantes ont leur place marquée dans l'histoire de la civilisation. » La première partie de l'ouvrage étudie *Les plantes dans l'Orient classique, Egypte, Chaldée, Assyrie, Judée, Phénicie.*

— Le Dr Beauvisage a exposé dans le *Rec. de trav. rel. à la philol. et à l'archéol. égypt. et assyr.*, t. XVIII et XIX, le résultat de ses *Recherches sur quelques bois pharaoniques*. Par l'étude histologique et l'analyse chimique des débris qui nous en restent, il a découvert que les planches travaillées par les Egyptiens étaient en bois d'if et leurs ustensiles en bois de Dalbergia melanoxylon. Ces résultats servent à montrer les relations de l'Egypte avec les pays d'où ces bois proviennent.

— L'*Egypt Exploration Fund*, dont les découvertes ont fait tant de bruit dans ces derniers temps, vient de donner son rapport sur les années 1896-1897. Outre un exposé étendu des progrès de la science égyptologique, le rapport contient des détails intéressants sur les papyrus grecs trouvés à Oxyrrhynchos en même temps que les *Logia*.

— M. Bouriant publie dans le Recueil de M. Maspéro d'importants fragments des petits Prophètes écrits dans le dialecte de Panopolis, fragments qu'il a trouvés en Egypte.

* * *

— Le P. Scheil donne dans la *Revue de l'histoire des religions* (sept.-oct. 1897) la traduction des principaux morceaux du recueil de textes religieux assyriens publiés en 1895 par M. Craig dans l'*Assyriologische Bibliothek* (n° XIII, Hinrichs).

— Le même auteur nous communique, dans le n° de janvier de la *Revue Biblique*, un fragment d'un nouveau récit babylonien du déluge, de l'époque du roi Ammizadouga (vers 2140 av. J.-C.).

— Il vient de publier egalement le texte syriaque (*Zeitschrift für Assyriologie*, t. XII, 1897, pp. 62-96) et la traduction française (*Revue de l'Orient chrétien*, n° 3, 1897) de la vie de Mar Benjamin, un des disciples de Mar Awgin, le fondateur du monachisme en Perse.

Ce texte, écrit par un contemporain au Ve siècle, est une page intéressante de l'histoire religieuse de l'Orient.

— M. P. Bedjan vient d'éditer (Leipzig, Harrassowitz, 1897) le texte syriaque des cinq premiers livres de l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe de Césarée. Ce texte se trouve dans deux manuscrits syriaques, l'un du British Museum, l'autre de Saint-Pétersbourg.

— M. Chabot commence (*Revue de l'Orient chrétien*, 1897, n°4) la traduction de la vie syriaque du moine Rabban Youssef Bousnaya écrite par son disciple Jean Bar-Kaldoun. C'est un tableau fort complet qui nous initie à tous les détails de la vie ascétique, telle qu'elle était pratiquée chez les Nestoriens au onzième siècle.

— Mme Lewis (*Studia Sinaïtica. A Palestinian Syriac Lectionary containing lessons from the Pentateuch, Job, Proverbs, Prophets, Acts and Epistles.* Cambridge, University Press, 1897) apporte un nouveau trésor aux savants qu'intéresse la science sacrée. Il s'agit d'un lectionnaire syro-palestinien qu'elle a acheté au Caire en 1895. Il est antérieur aux évangéliaires syro-palestiniens aujourd'hui connus. Sa découverte apporte de nouvelles lumières sur le dialecte dans lequel il a été écrit et qui est d'autant plus intéressant qu'il doit ressembler de très près à celui qu'a parlé Notre-Seigneur. Au point de vue exégétique, notre codex nous met en possession d'un grand nombre de nouveaux fragments bibliques traduits de très bonne heure sur le grec ; c'est une heureuse découverte pour la critique des Septante et l'étude du texte grec du Nouveau Testament. L'édition de Mme Lewis est enrichie de *Notes Critiques* de M. Nestle.

— On a exhumé récemment à Avignon une inscription phénicienne qui était enfouie à trois mètres sous le sol. C'est l'épitaphe d'une prêtresse mariée d'un dieu inconnu. Cette découverte, dont M. Ph. Berger a entretenu l'Académie française des inscriptions et belles-lettres, le 12 novembre dernier, jette un jour inattendu sur l'histoire primitive des colonies sémitiques en Gaule.

— Le baron C. DE VAUX donne da la *Revue de l'Orient chrétien* (n 4, 1897) l'analyse d'un curieux document contenu dans le Ms. 215 (fonds arabe) de la bibliothèque nationale de Paris. C'est l'histoire du moine Bahîra, composée par un auteur chrétien d'Egypte (selon toute apparence un moine), dans laquelle ce personnage, devenu vieux, se confesse et se repent, non-seulement d'avoir admiré la sagesse de Mahomet enfant et d'avoir donné l'éveil à sa jeune pensée, mais d'avoir été le restaurateur de toute sa doctrine, l'inspirateur de tous ses actes, l'auteur véritable de son Coran, son conseil perpétuel, son ange Gabriel.

— M. JASTROW vient d'éditer à Leyde, chez Brill, le texte arabe des traités grammaticaux de Hayyoudj, le grammairien juif qui a joui du plus grand crédit auprès de ses corréligionnaires. C'est lui qui découvrit la trilitéralité des racines hébraïques et qui comprit le premier l'importance de la grammaire comparée. *The weak and geminative verbs in Hebrew by Hayyug*).

— Les hébraïsants liront avec intérêt la dissertation que PRAETORIUS vient de publier sur le recul de l'accent tonique dans les mots hébreux. (Halle, Waisenhaus, 1897).

* * *

— Nous signalons une étude de M. P. VOLZ, intitulée : *Die vorexilische Jahweprophetie und der Messias* (Göttingen, 1897). D'apres lui, l'idée messianique est étrangère au prophétisme préexilien.

— Dans le n° 1 de 1898 de la revue protestante *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* (pp. 1-2), M. E. SCHIELE défend une curieuse théorie. Ce n'est pas le peuple d Israel tout entier qui habita quelque temps l'Égypte, il y eut là surtout la tribu de Lévi, à laquelle appartenait aussi Moïse. En somme, Moïse ne fit sortir d'Égypte que les descendants de Lévi, mais plus tard la grande réputation du législateur fit reporter sur tout le peuple ce qui au debut n'avait concerné qu'une partie de la nation.

— La bibliothèque de Cambridge s'est enrichie d'un véritable trésor, le contenu de la *Genizah* d'une antique synagogue du Caire. Les Juifs désignent sous ce nom le débarras où l'on jette les volumes ou papiers dont on veut se défaire. Celui du Caire contenait environ 40000 fragments de manuscrits hébreux de tout genre : livres sacrés canoniques et apocryphes, vieilles liturgies, passages

des deux Talmuds, des baux, des contrats de mariage etc. Un examen sommaire de cet amoncellement prodigieux de paperasses y a déjà fait découvrir un morceau de la traduction grecque de l'Ancien Testament attribuée à Aquila.

— Nous avons remarqué, dans le dernier numéro de la *Revue Biblique*, un article du P. LAGRANGE sur *Les sources du Pentateuque*. L'auteur fait rapidement l'histoire de la critique littéraire et historique des premiers livres de la Bible. Puis, il examine les raisons qui pourraient empêcher les catholiques d'aborder l'examen des sources du Pentateuque ; il estime qu'elles ne sont nullement décisives et que cet examen, fait avec les réserves voulues, peut très bien se concilier avec les doctrines de l'Eglise sur l'inspiration et l'authenticité des Livres Saints. Le P. Lagrange veut qu'on se tienne en garde contre un double excès : attendre que les systèmes adverses se ruinent mutuellement, et suivre aveuglement un système à la mode pour le plaisir de faire œuvre de critique.

— Le P. LAGRANGE donne dans le même numéro de la *Revue Biblique*, les résultats de ses voyages au Sinaï et à Pétra pour la détermination du véritable itinéraire suivi par les Israélites dans le désert.

— Le *Cursus Scripturae* des Jésuites allemands s'est augmenté du *Commentarius in Exodum et Leviticum* du P. DE HUMMELAUER. L'auteur s'est aidé, pour l'intelligence de la Bible, des langues orientales et des découvertes historiques. Il rejette l'unité de l'Exode et admet l'évolution de sa législation, tout en maintenant l'authenticité mosaïque. On remarquera aussi la manière dont il parle des évènements de la sortie d'Egypte, en en retenant cependant le mode miraculeux.

Nous tiendrons les lecteurs au courant des controverses et des répliques que les questions soulevées dans ces publications sont de nature à provoquer.

* * *

— Nous signalons *A History of China* by K. J. MACGOUVAN, Londres, Paul Kegan. Cette histoire remonte jusqu'aux temps légendaires et s'étend jusqu'à nos jours.

— Dans un mémoire publié dans le *Journal Asiatique* (sept.-oct. 1897), M. M. COURANT veut montrer comment les Japonais

lisent les textes écrits en langue chinoise par des Chinois ou par des Japonais, comment aussi ils lisent les textes japonais qui contiennent un grand nombre d'expressions chinoises. Il croit que ce sujet est de nature à intéresser ceux qui, s'occupant de la langue chinoise, n'ont pas le loisir d'étudier en outre le japonais.

— M le Dr Casartelli, doyen du Collège de Saint-Bède à Manchester, vient de publier pour la *Catholic Truth Society* un excellent tract sur la situation de l'Eglise catholique au Japon (*The Catholic Church in Japan*). Ce travail est nettement divisé en trois parties : 1. L'ancienne Eglise Japonaise, 2. La renaissance de l'Eglise catholique au Japon, 3. L'avenir de l'Eglise au Japon. La première période va de 1549 à 1624, puis vient la longue éclipse de la chrétienté au Japon jusqu'au rétablissement de la hiérarchie catholique en 1-32. Il y a aujourd'hui au Japon un archevêque et trois évêques. L'archevèque a le diocèse de Tokio, les trois autres sont ceux de Nagasaki, d'Osaka et d'Hakodate. En 1870, le nombre des catholiques était de 10000, en 1-91 du 44505, en 1897 de 50312. Malgré ces progrès, on ne peut prévoir quel sera l'avenir.

La religion orthodoxe, par l'action de la Russie, et le protestantisme, par l'influence américaine, contrebalancent les efforts des missionnaires catholiques et font un certain nombre d'adeptes qui, lui aussi, va croissant. De plus, la haute société du Japon incline fortement vers le rationalisme. Les lettrés du pays entretiennent l'indifférence religieuse ; les journaux, l'éducation officielle, en un mot la tendance universelle, toute au progrès matériel, entrave le prosélytisme religieux.

— On discute beaucoup sur l'origine et la dérivation du nom de l'empire Siamois. M. Parker (*The Imperial and Asiatic Quaterly Review*, juillet 1897) s'était efforcé de montrer que *Siam* vient de *Shan*. Cette conclusion vient d'être repoussée, avec beaucoup d'érudition dans la même Revue (janvier 1898, p. 145-163), par M. E. Gevini.

— Nous signalons deux ouvrages importants pour la connaissance de la littérature védique : Bloomfield, *Hymns of the Atharva-Veda*, et Oldenberg, *Vedic Hymns*, Oxford, Clarendon Press, 1897. Il faut y ajouter celui de M. P. Deussen, *Sechzig Upanishads des Veda aus dem Sanskrit uebersetzt mit Einleitungen und Anmerkungen versehen* (Leipzig, Brockhaus, 1897).

La Revue générale internationale scientifique (n° 16, octobre 1897, p. 47-55) publie la communication faite par M. CARLO FORMICHI, au dernier Congrès des Orientalistes à Paris, sur le dieu Bṛihaspati dans le Rigveda. En somme, après un examen assez sommaire du texte où il eût fallu peut-être distinguer davantage entre *Bṛihaspati* et *Brahmanaspati*, M Formichi se range à l'avis de M. Oldenberg et admet que Bṛihaspati représente la classe des prêtres.

* * *

— M. WOLFGANG REICHEL, déjà connu par plusieurs études archéologiques sur la Grèce primitive, s'occupe dans un nouveau travail (*Ueber vorhellenische Götterculte.* Vienne, Holder, 1897) de la religion de la période mycénienne. La conséquence de ses constatations est qu'à l'époque préhistorique, les Hellènes comme leurs voisins, les Perses et les Romains, avaient un culte sans images.

— A. BERTRAND, *Nos origines. La Religion des Gaulois*, Leroux. Pour traiter son sujet, l'auteur interroge d'abord les monuments (menhirs, dolmens, bijoux etc.) épargnés par le temps, et les superstitions populaires. Puis, il s'adresse aux textes et discute les témoignages des écrivains grecs et latins. La méthode ordinaire est ici renversée.

* * *

— Le P. DURAND combat dans la *Revue Biblique* (janv. 1898) l'hypothèse, soulevée par M. Jacobé, de l'attribution du *Magnificat* à Elisabeth.

— Après avoir raconté, dans un précédent volume, les missions de S. Paul, M. FOUARD nous donne aujourd'hui l'histoire des dernières années de l'Apôtre. (*Saint Paul, ses dernières années.* Paris, Lecoffre, 1897). Cette étude a les mêmes mérites que ses devancières.

— Dans *la Science Catholique* (n° 2 ; 15 janvier 1898) Mgr Lamy commente avec beaucoup d'érudition, la décision du Saint Office sur *I Joan. V* (1). Après avoir fait l'histoire de la controverse, il

(1) 13 janv. 1897. Utrum tuto negari, aut saltem in dubium revocari non possit esse authenticum textum S. Joannis in epistola prima cap. V, vers 7... R. *Negative.*

entre dans quelques considérations préliminaires sur la conformité du texte en question avec l'ensemble des enseignements de St Jean, sur la valeur générale des preuves qu'on lui oppose, sur l'autorité de la Vulgate dans les textes dogmatiques, et les deux excès opposés à éviter dans cette matière. La partie principale du travail comprend l'étude critique du verset des *trois témoins célestes*, dans l'Eglise latine, dans l'Eglise grecque, dans les Eglises Arménienne, Syrienne et Copte. Cette étude amène l'auteur à établir la conclusion suivante : « Il résulte des recherches et des discussions que nous avons exposées que la décision romaine rapportée plus haut n'est nullement antiscientifique. Car, si le verset des trois témoins célestes manque jusqu'ici dans les Eglises orientales, dont les littératures sont fort imparfaitement connues, les Arméniens l'ont reçu depuis la fin du XIIIe siècle, l'Eglise grecque et russe l'a inséré dans ses professions de foi, l'a admis avec les latins au IVe Concile de Latran et en conserve des documents bien que rares, dans quelques manuscrits et dans un écrivain. D'un autre côté, l'Eglise latine l'a reçu dès le commencement avec Saint Cyprien, l'a allégué dans les circonstances les plus solennelles et l'a toujours eu dans la Vulgate. Or nous avons expliqué plus haut comment l'*omission* du verset par les copistes s'explique facilement, tandis que l'hypothèse de son intrusion ne saurait se justifier. »

Ce travail a été traduit en anglais par Mgr l'Evêque de Covington et inséré dans la Revue américaine : *American Ecclesiastical Review* nov. 1897.

— Il s'en faut que la chronologie de la vie de l'apôtre S. Paul soit fixée sans contestation possible, et les opinions les plus divergentes ont cours à cet égard. M. Schürer a essayé de marquer un point de repère (*Zeitschrift f. Wissch. Theologie*, 1898, pp. 21-42). Il a cherché à déterminer la date précise de l'entrée en fonctions du procurateur Festus. En rassemblant tous les textes connus et en les discutant très soigneusement, il arrive à démontrer que l'on ne peut fixer cette date à l'année 55 ou 56, mais qu'il faut abaisser ce chiffre de deux ou trois ans. En somme, si le travail de M. Schürer témoigne de patientes recherches, il ne fait guère avancer la question si controversée de la chronologie paulinienne.

* * *

— Le passage de Flavius Josèphe concernant Jésus, vient d'être l'objet d'une nouvelle étude de la part de M. Reinach dans la *Revue des études juives* (1897, t. XXXV, p. 1 s.). Ce savant estime que ce passage n'est pas absolument authentique (voyez notre dernier n° p. 503) D'après lui, le chapitre où Josèphe parlait vraiment de Jésus, a été interpolé par une main chrétienne entre l'époque d'Origène et celle d'Eusèbe.

— M. James édite, dans les *Texts and Studies* de J. A. Robinson, un important fragment des *Acta Johannis* trouvé dans un manuscrit de Vienne portant la date de 1324.

— M. Carl Schmid a trouvé réunis dans un même manuscrit copte du VIIe siècle les *Acta Pauli et Theclae*, la 3e lettre de S. Paul aux Corinthiens et la Passion de l'Apôtre. Tous ces textes sont soudés en un tout continu sous la rubrique **ⲚⲚⲢⲀⲜⲒⲤⲚⲚ ⲀⲨⲖⲞⲤ**. M. Schmid, et d'autres savants qui se sont déjà occupés de sa découverte, comme MM. Harnack, Duchesne et Edouard Montet, pensent que l'on a retrouvé les Πράξεις Παύλου, un des apocryphes les plus célèbres, souvent cité par les Pères, mais qui semblait perdu. C'est assez probable, mais est-ce absolument certain ? Un scribe peut avoir rassemblé dans un même manuscrit divers textes indépendants l'un de l'autre et relatifs à un même personnage. De plus, les textes retrouvés par M. Schmid n'atteignent que le chiffre de 810 stiques ; or, s'il faut en croire les Canons de Nicéphore et de Clermont, les Πράξεις Παύλου ont de 3560 à 3600 stiques. M. Schmid a exposé les résultats de sa trouvaille dans les *Neue Heidelberger Jahrbücher*, t. VII, 1897, p 117-24. M. Harnack s'en est occupé dans le n° du 27 nov. 1897 de la *Theolog. Litteraturz.* Il relève dans son article les diverses questions soulevées par cette nouvelle découverte, les rapports des *Actus Petri Vercell.* avec les *Acta Pauli*, la date de composition de ceux-ci (vers la moitié du règne de Marc-Aurèle) et par conséquent des diverses parties qui les composent et qu'on avait d'ordinaire considérées séparément jusqu'ici, enfin l'histoire de ces Actes dans les premiers siècles. M. Harnack se montre fort ému des conséquences de la découverte de M. Schmid et déclare qu'elle vient renverser les conclusions favorables à l'enseignement traditionnel de l'Eglise sur les documents de la littérature chrétienne primitive. Cette émotion ne s'explique guère. La découverte de M. Schmid ne nous apprend, en effet, rien de nouveau sur la nature intrinsèque du

document qu'il a révélé et ne change rien à ce point de vue aux données antérieures. Nous ne voulons pas nous demander si M. Harnack songe déjà à faire oublier les pages qu'il écrivait naguère dans l'Introduction à sa *Chronologie de la littérature chrétienne*, et qui ont eu un si légitime retentissement.

— M. CHARLES, déjà connu par ses travaux sur plusieurs apocryphes, publie *The Assumption of Moses* (Londres, Black, 1897). Dans cet ouvrage, il édite, traduit en anglais, et étudie, d'une manière assez approfondie, le fragment latin que nous possédons de l'Assomption de Moïse. Cet apocryphe aurait été écrit en hébreu entre l'an 7 et l'an 30 de notre ère.

— Après l'émotion de la découverte et le brouhaha des premières hypothèses, voici venir des travaux plus mûris sur les *Agrapha* d'Oxyrrhynchos. Tel est celui de MM. LOCK ET SANDAY (*Two lectures on the Sayings of Jesus*, recently discovered at Oxyrrhynchus, Oxford Clarendon Press, 1897). Les conclusions s'en rapprochent de celles de M. Batiffol, que nous avons signalées dans notre dernier numéro. — Le Dr GERHARD ESSER s'occupe du même sujet dans le *Der Katholik* (janv. 1898), *Die neue aufgefundenen « Sprüche Jesu »*.

— Dans la question johannine, le témoignage de S. Irénée est le plus ancien et le plus décisif. M. J. LABOURT (*Revue Biblique*, janvier, 1898) maintient, contre M. Harnack, toute la valeur de ce témoignage.

— Le premier volume de la collection des écrivains chrétiens grecs des trois premiers siècles, que la commission élue par l'Académie des sciences de Berlin a été chargée d'éditer, vient de paraître. (*Die griechischen christlichen Schriftsteller : Hyppolytus, erster Band*, herausgegeben von G. BONWETSCH und H. ACHELIS. Leipzig, Hinrichs, 1897). M. Batiffol en a donné une critique dans la *Revue Biblique* (janv. 1898), M. Bardenhewer une autre dans la *Litterarische Rundschau* (déc. 1897), et M. Junk une troisième dans la *Theolog. Quartalschrift* (erstes Quartalheft, 1898.)

— Nous signalons dans le premier numéro de cette année de l'*Archiv für katholisches Kirchenrecht*, l'article du Dr SCHIWIETZ, *Vorgeschichte des Mönchtums oder das Ascetentum der drei ersten christlichen Jahrhunderte*.

— M. NISSEN s'est occupé de la situation juridique du monachisme dans l'empire d'Orient jusqu'au 9e siècle. (*Die Regelung*

des Klosterwesens in Rhomäerreiche bis zum Ende des 9 Jahrhunderts, Hamburg, Herold, 1897). Il traite de la fondation d'un monastère (diverses espèces, assurance d'une dotation, construction) et de l'admission dans les communautés religieuses (conditions, admission), le tout au point de vue juridique.

* * *

— La troisième édition du IIIe volume du *Lehrbuch der Dogmengeschichte* de M. HARNACK vient de paraître chez Mohr, à Fribourg e. B.. Elle ne diffère pas essentiellement des précédentes. Les additions et les notes ont augmenté le volume d'une cinquantaine de pages

— Au point de vue de l'histoire religieuse et économique du moyen-âge, une des questions les plus intéressantes est celle des « tributaires ou serfs d'église ». M. Vanderkinderen a étudié ce problème, le restreignant à la Belgique. *(Bulletin de l'Académie royale de Belgique*, 1897, pp. 409-483). Son travail est absolument original, fait de première main et d'après les sources. Toutefois, dans l'interprétation des textes, il y aurait bien des réserves à faire ; nous signalons à cet égard les très justes observations de M. A. Hansay dans la *Revue de l'Instruction publique de Belgique*, 1897, pp. 420-23.

— Sur les religions et les races si diverses de la Russie, on peut lire un intéressant article du M. E. J DILLON (*The Fortnightly Revieuw*, 1898, pp 147-160). Ce travail est établi d'après les sources les plus autorisées et les plus officielles, les statistiques publiées par le Ministère de l'Intérieur. Les recherches de M. Dillon répondent à la question fort intéressante qu'il se pose au début de son article : Quelle est la manœuvre la plus efficace (*the most effective machinery*) en usage pour l'assimilation des religions et des nationalités, dans un empire où religion est synonyme de nationalité, où en pratique le catholique romain s'appelle Polonais, le Germain signifie un protestant, et où le Mogol veut dire bouddhiste ?

LA STÈLE D'ISRAEL

ET SA VALEUR HISTORIQUE.

Au commencement de l'année 1896, M. Petrie découvrit à Thèbes, dans les ruines du temple funéraire du roi Merneptah, fils de Ramsès II, une grande stèle, portant sur le devant, une inscription traitant des temples fondés par Amenophis III (1), tandis que le revers avait été utilisé par Merneptah pour y graver une longue inscription destinée à éterniser sa propre gloire (2). Ce texte nommait dans l'avant-dernière ligne un peuple Isiraal, dont le nom rappela de suite celui des Israélites qui d'après une hypothèse bien répandue, mais insuffisamment prouvée, auraient quitté l'Egypte sous le règne de Merneptah pour se rendre en Palestine. Il était donc naturel qu'une longue série de savants se mît de suite à l'œuvre afin d'utiliser les données de ce texte et d'en tirer des renseignements pour l'histoire des Juifs. Les uns en déduirent que les Juifs auraient vécu alors en Asie et crurent trouver là une preuve contre la réalité de l'Exode ; les autres y virent au contraire la preuve absolue de cet événement et y découvrirent des allusions au meurtre des fils des Israélites ordonné par le pharaon, ou au départ du peuple de la vallée du Nil, etc. Mais il me parait que dans ces travaux on a été souvent trop pressé de tirer des conséquences de la plus grande importance des

(1) Publ. et traduit par Spiegelberg. Rec. de trav. rel. à l'Egypte XX, p. 37 sqq.

(2) Premiere notice donnée par Spiegelberg, Sitzungsberichte der Berlin. Akademie 1896 p. 593 sqq. publ. et traduit par le même, Zeitschr. 34 p. 1 sqq. ; traduit par Griffith chez Petrie dans la Contemporary Review, Mai 1896, p. 620 sqq fragment d'un doublet chez Dümichen, Hist. Insch. I pl. 1 c.

données du texte et qu'on a tenu très peu compte d'une question préliminaire, qui malgré tout ne paraît point être si insignifiante qu'on puisse la négliger. On a omis d'examiner si le contenu de ce monument et la façon dont les faits y sont dépeints sont tels qu'on puisse *à priori* ajouter foi à ses différentes indications, dans le cas où elles ne seraient pas confirmées par d'autres renseignements datant de la même époque.

On s'est contenté de considérer la stèle comme poétique lorsqu'on constata le manque de précision qui règne dans ses expressions, sans perdre pour cela la foi dans ses affirmations. Pour ma part, je ne puis me convaincre qu'on puisse se dispenser de la sorte d'un examen réellement critique du document en question, avant d'en faire usage.

En effet lorsqu'un texte nouveau surgit pour l'histoire de l'antiquité classique, c'est une condition *sine qua non*, de rechercher, avant tout, si le texte a été transmis d'une manière authentique et de rechercher ensuite, au moyen des caractères intrinsèques, si l'auteur a pu ou voulu dire et écrire la vérité.

A plusieurs reprises, des voix se sont élevées depuis bientôt vingt ans, pour demander une même critique consciencieuse des documents historiques découverts en Egypte (1). Malheureusement, ces efforts sont demeurés généralement infructueux. Il est vrai qu'ici la question de la transmission du texte n'a pas tant d'importance. Les inscriptions sont en grande partie contemporaines aux événements qu'elles racontent et offrent donc une certaine garantie pour l'exactitude des textes qui nous sont parvenus. Malgré cela, bien de circonstances peuvent encore susciter des doutes au sujet de la forme authentique de ces documents. L'original de ces textes fut généralement rédigé en hiératique, puis des ouvriers peu lettrés les transcrivirent en hiéroglyphes en les

(1) Voy. p ex Wiedemann, *Gesch. Aeg.* 1880 p. I sqq. et Aeg. Gesch. Gotha 1884 p. 72 sqq.

gravant sur pierre, ce qui devait occasionner forcément beaucoup de fautes de transcription. En outre il arriva à ces ouvriers d'omettre des signes et des mots, inadvertence qui peut influencer parfois non seulement sur des points d'ortographe, mais rendre douteux aussi les resultats qu'on s'efforce de tirer du contenu même de ces textes. Malgré cela, les fautes inévitables dans ce genre d'inscriptions sont assez facilement reconnaissables par les absurdités qu'elles entrainent.

La critique devient beaucoup plus difficile du moment que la forme d'une inscription ne laissant rien désirer, il s'agit seulement de discuter la valeur de ses indications et la sincérité de son compositeur, disposé à dire la vérité *sine studio et ira*. L'ancien Egyptien aime à parler à tout propos de la vérité qu'il possède, mais ce n'est là qu'une façon de parler ; en réalité la véracité lui fait généralement défaut et il est presque menteur par principe. Cette tendance peu avouable n'est pas toujours causée par une disposition vicieuse et consciente.

L'Egyptien, de même que l'homme primitif d'un peu partout, et surtout en Orient, est naturellement enclin à attribuer aux produits de son imagination une réalité qu'ils sont loin de posséder. Les images qu'il a perçues en songe, les idées qu'il s'est combinées dans ses spéculations, prennent pour lui bien vite une existence réelle et se mêlent aux manifestations de la nature qui l'entoure. Parmi les animaux du désert, il nous dessine des panthères ailées et ornées d'une tête humaine (1), il raconte l'apparition des dieux et des déesses comme s'il avait réellement eu des rapports personnels avec eux. Mais ses fantaisies ne s'arrêtent point là. En rapportant ses exploits, il décrit les faits non pas tels qu'ils arrivèrent, mais tels qu'il eût désiré les voir se produire. Dans les textes funéraires, il ne se contente pas de déclarer de sa propre autorité qu'il fut vertueux sous tous les rap-

(1) Newburry, Beni-Hasan I pl. 30.

ports, il fait représenter dans le tombeau son propre ensevelissement, il y fait assister les citoyens les plus estimés de sa ville et met dans leur bouche les éloges les plus outrés à l'adresse du futur défunt.

Pour l'homme privé, ces louanges ne pouvaient dépasser certaines bornes, à raison même des conditions modestes dans lesquelles se déroulait son existence ; cette limitation n'existait pas pour un roi. Le but que chaque Pharaon paraît s'être proposé pendant sa vie, fut de produire autant de monuments que possible, afin de faire croire à la postérité que son règne fut le plus heureux des règnes, et que lui-même fut le plus grand, le plus beau, le plus pieux, le plus vaillant de tous les souverains que l'Egypte avait eu le bonheur de posséder. Pour obtenir un tel effet, tout moyen lui paraissait bon et convenable. S'il était parvenu réellement à avoir des mérites, il ne se contentait pas de les représenter dans leurs véritables proportions, mais les agrandissait outre mesure. S'il avait échoué dans ses tentatives, il tâchait de dissimuler cet échec en falsifiant des inscriptions et en mentant d'une manière effrontée. Dans tout le monde antique, qui certes ne fut pas rigoriste sous ce rapport, on ne trouvera nulle part un tel manque de véracité ; on paraissait n'avoir pas même le sentiment, qu'il fut possible et recommandable de rester dans le vrai. Il ne faut pas davantage accepter comme une garantie de bonne foi, les formules de serment les plus solennelles, telles que : « je jure, comme m'aime le dieu Rā, comme m'honore mon père Toum, tous les faits dont j'ai parlé, je les ai exécutés. » Un roi d'Egypte en effet, n'hésite pas à y recourir pour affirmer, entr'autres, qu'il a été seul à vaincre le peuple des Cheta, alors que tous ses soldats l'avaient abandonné (1).

Pour assurer la gloire de leur nom, les Pharaons avaient recours à une triple méthode : ou bien, ils exagéraient par

(1) Inscription de Ramses II. Lepss. D. III. 187 c. d. traduit Brugsch. Gesch. Aeg. p. 496 sqq.

tous moyens, la portée de leurs actions réelles ; ou bien ils copiaient les textes relatant les exploits de leurs prédécesseurs et y substituaient leur propre nom à celui des anciens rois ; ou bien, enfin, ils ordonnaient d'effacer dans les inscriptions anciennes, les noms des rois qui les avaient fait graver et de remplir alors les cartouches par leur propre nom royal. Cette usurpation passait si peu pour une action honteuse, que souvent on ne prit même pas la peine de faire disparaître entièrement le premier nom : on travailla si superficiellement, qu'il est possible de constater encore aujourd'hui, après des milliers d'années, la préexistence des noms plus anciens ; cette constatation devait être plus facile encore pour les contemporains des Pharaons. Mais le roi avait atteint néanmoins son but principal ; malgré tout, son nom restait désormais attaché aux faits racontés dans l'inscription et il pouvait espérer survivre avec eux dans la mémoire de la postérité. En copiant et en s'appropriant de cette manière des inscriptions plus anciennes, les souverains ne furent guère plus circonspects qu'en insérant seulement leurs noms dans ces textes ; ils ne cherchaient pas même à éviter les impossibilités les plus absurdes. Ainsi, on a découvert à Karnak, la base d'une statuette du roi Taharka, portant une liste de 28 noms de places et pays que le roi prétendait avoir soumis ou possédés. Ce catalogue n'est point original, il a été copié d'une liste des conquêtes de Ramsès II, qui se trouvait sur la base d'une statue de ce roi, dans le même temple. Mais le copiste a joué ici de malheur. Parmi les noms qu'il notait sans sourciller, se trouvait Neharina, pays qui, au temps de Taharka, n'existait plus depuis bientôt 5 siècles, Cheta, qui avait disparu depuis à peu près 100 à 200 ans et Assur, dont le roi était en vérité resté vainqueur, dans sa guerre avec Taharka. Il s'agissait ici de faits que personne ne pouvait ignorer au temps du roi éthiopien et on pourrait douter de la possibilité d'une falsification tellement insensée, si le monument n'était pas là pour prouver son existence et si l'on ne possédait point dans

d'autres textes, toute une série de données analogues et d'une valeur équivalente.

L'usurpateur par excellence fut Ramsès II et c'est une chose bizarre à constater, que celui d'entre tous les Pharaons de l'ancien et du nouvel empire, qui a laissé le plus de temples, de statues et d'autres monuments, ne se contenta point de sa propre œuvre, mais ait cherché à s'approprier un peu partout les monuments et les inscriptions de ses predécesseurs. S'il fut le plus zélé sous ce rapport, il ne fut pas le seul qui eût conçu de tels desirs : son fils Merneptah a suivi son exemple, autant que le permettaient ses forces et ses ressources bien plus restreintes. Quoique le nombre de monuments portant son nom soit assez modeste, il nous en est parvenu, cependant, toute une série qui, achevée sous le règne de pharaons antérieurs, reçut en surcharge le cartouche de ce roi, afin de perpétuer par là sa mémoire, comme s'il eût été dédicateur de ces monuments.

Ces faits étant constatés, on est en droit de regarder d'un œil sceptique toute inscription émanant de Merneptah et de n'accepter ses affirmations, qu'après confirmation ultérieure. Cette méfiance devra être poussée encore plus loin, lorsque le style du document en question est poétique, comme c'est le cas dans la stèle mentionnant le peuple d'Israel. La licence poétique autorisera, dans ce cas, de nouveaux embellissements et les rendra bien plus excusables, que dans les narrations simples et, en apparence, purement historiques.

Il en résultera que les indications trouvées sur ces monuments, seront plus que toute autre sujettes à caution. Eu egard à ces considérations, il serait bien hasardeux d'attribuer une trop grande importance au seul fait que le nom d'Israel se trouve mentionne dans un document contemporain et tirer de cette donnée isolée, des conséquences considérables. Mais, d'autre part, on doit éviter également de pousser trop loin cette défiance ; malgré le langage hyperbolique, il se peut que les faits eux-mêmes contenus dans la stèle, soient

véridiques et que leur authenticité soit établie par d'autres textes indépendants des premiers. Si c'était le cas pour l'ensemble ou du moins pour une grande partie des indications du monument, alors on ne se risquerait pas trop en acceptant aussi l'allusion au peuple d'Israël comme historique, quoique nul autre texte ne vienne à l'appui de son contenu. Pour autant que le permet le petit nombre de documents actuellement à la disposition de la science, notre premier devoir sera d'examiner les différents points énumérés sur la stèle en question en les comparant avec les données d'autres textes de la même période.

La plus grande partie de l'inscription est consacrée à un éloge du roi, pour le succès qu'il avait remporté dans sa guerre contre les Libyens. Sa date, le 3e Epiphi de l'an 5, indique qu'elle fut probablement érigée à cette occasion, car une inscription trouvée au Caire (1) raconte que ce fut dans le mois de Payni de la même année, qu'on vint dire à Sa Majesté que les Lebu et les Schakalscha envahissaient l'Egypte, tandis que d'autre part nous savons que la victoire elle même eut lieu le 3 Epiphi. Notre texte doit donc être ou antérieur à la célèbre inscription de Karnak, gravée en souvenir du même événement ou lui être à peu près contemporain (2). En comparant les indications de la stèle d'Israël sur cette victoire, avec celles du texte de Karnak, qui s'en rapproche le plus dans l'exposé des faits, on remarque des différences assez notables. La première stèle. sans affirmer explicitement le fait, donne l'impression que Merneptah,

(1) Publ. Maspero, Aeg. Zeitschr. 1881 p. 118.

(2) Publ. Dümichen, Hist. Inschr pl. 2 6 ; Mariette, Karnak pl. 52-55 ; en partie Brugsch, Geogr. Inschr. II, pl. 25 et Leps. Denkm. III, 199a ; traduit par Brugsch, Gesch. Aeg. p. 568 sqq. — Un document ultérieur, relatif à cette guerre, est fourni par un texte trouvé au Delta (publ. Maspero, Aeg. Zeitschr. 1883 p. 65 sqq). Il parle d'une manière abrégée de la bataille et est daté. comme la stele d'Israel, du 3 Epiphi de l'an 5 Vers la fin de cette inscription, on trouve une énumération du butin, etc. ainsi que des nombres. qui ne paraissent point répondre bien exactement a ceux qui sont cités dans le grand texte de Karnak.

suivant l'usage reçu en Egypte, conduisit lui-même son peuple à la bataille. Le texte de Karnak montre que ce ne fut point le cas ; le roi, suivant un conseil qui lui fut donné en rêve, à ce qu'il prétend. par le dieu Ptah, resta tranquillement chez lui pendant la durée du danger. L'expression ambigüe du texte est destinée ici à amener un malentendu dont l'effet dut être bien plus honorable pour Merneptah que le fut sa manière d'agir. Mais ce malentendu pouvait alors être attribué au lecteur et ne devait pas être imputé à un manque de véridicité de l'auteur.

Un autre point est beaucoup plus grave. Le texte de Karnak dit formellement que les ténèbres de la nuit permirent au prince des Lebu de s'enfuir après la bataille, qu'il disparut et qu'on ne savait pas s'il était mort. Dans notre stèle, il s'enfuit de même pendant la nuit, mais l'auteur prétend connaître ici ses destinées ultérieures ; il expose que ses frères voulurent l'assassiner et qu'il rentra plus tard dans son pays. Alors, il se lamenta, personne ne voulut le recevoir, on l'injuria, etc. Tout cela est très poétique et répondait très bien à ce que l'Egyptien pouvait souhaiter voir arriver à son ennemi. Mais, ainsi que le montre le texte de Karnak, datant de la même époque, on ne savait rien alors à ce sujet, de sorte que toute cette partie du texte peut n'être qu'un produit de l'imagination.

Par malheur, ce récit est précisément le seul passage de toute la première partie de la stèle qu'on puisse regarder comme donnant des faits réels. Dans tout le reste, l'auteur se contente d'assembler des phrases générales sur les malheurs causés à l'Égypte par les Libyens (leurs alliés, les peuples de la Mer y sont complètement passés sous silence) et du bonheur que Merneptah lui procura en chassant ces envahisseurs. Ce seul fait a donc été faussé ici pour flatter la vanité égyptienne, constatation qui ne peut que diminuer encore davantage notre confiance déjà assez limitée en Merneptah et élever de nouveaux doutes au sujet de sa véracité dans cette stèle. Cela est d'autant plus mal-

heureux, que la fin de cette stèle contient un resumé court, mais pourtant assez compréhensible, des exploits du roi en Asie, recit qui, si l'on pouvait s'y fier, serait d'une grande importance pour l'histoire non seulement de l'Egypte mais aussi des peuples voisins, a la fin du 14e siècle a. Chr. Le passage le plus saillant de cette clause finale est redigé de la sorte : « Personne parmi les 9 peuples à l'arc, ne lève la tête. Pris *(chef)* (1) est Tehenu, Cheta est en repos. Pris est le Kanana par tous les maux *(ban)* ; apporte *(anu)* est Askalni, on s'est empare de Kat'ar, Innuamam est fait comme s'il n'existait pas (2). Isiraal est dévasté *(fekt)*, ne sont pas ses semences *(per-t-u)* Chal est fait comme les veuves (?) de l'Egypte. Tous les pays sont réunis en paix. »

L'identification des contrées ou peuples nommes ici n'offre en général point de difficulté. Les 9 peuples à l'arc sont les voisins de l'Egypte, leur assujettissement est un des faits régulièrement attribués à chaque Pharaon. Tehenu est un des noms des Libyens, dont la répulsion fut, à ce que nous venons de voir, le point capital du règne de Merneptah. Les contrées suivantes se trouvent certainement pour la plupart en Asie.

Cheta désigne le peuple des Chetites, sur lequel nous possédons depuis quelques années une littérature toujours croissante, mais malheureusement plus étendue en quantite que se distinguant par sa qualite. Le peuple apparait dans les textes égyptiens, pour la première fois, sous Thutmosis III ; plus tard, les textes de Tell el Amarna en parlent à plusieurs reprises ; Seti I eut des démêlés avec eux ; Ramses II prétend les avoir vaincus dans la bataille de Kadesch, mais fut forcé plus tard de reconnaitre leur autonomie et de conclure avec eux un traité qui fut plutôt à l'avantage des

(1) *Chef* se dit de prisonniers pris par le roi (Rec. de trav. rel. a l'Egypt. XI p. 62) et aussi de pays assujetis (l. c. p. 73).

(2) La même phrase « faire comme s'il n'existait pas » est usitée bien souvent a l'époque thébaine pour indiquer l'anéantissement d'un ennemi, voy. p. ex. Rec. de trav. rel. etc. II, p. 70. (Seti I) ; Leps. D. III 195 a. l. 2. (Ramsès II), etc.

Cheta. A cette époque ils furent les voisins de l'Egypte et paraissent avoir regné sur une grande partie de la Syrie et peut-être même de la Palestine, la puissance de Ramses II en Asie étant bien restreinte dans ses dernières années.

Kanānā est le même mot que Kanaan. Les textes égyptiens (1) lui donnent généralement l'article qui manque devant les autres noms de contrées. Au temps de Seti I, le pays était limitrophe du pays des Schasu, des Bédouins voisins de l'Egypte (2). Il commençait donc à peu près à Raphia et s'étendait alors assez loin vers le Nord, pour être regardé comme un grand pays ; on ne pourrait fixer ses autres frontières.

Askalni est la ville d'Askalon, qui est nommée souvent dans les textes égyptiens et qui fut prise, p. ex., par Ramses II.

Kat'ar répond à la ville Gezer, mentionnée plusieurs fois dans les livres de l'Ancien Testament. Pour Junuamam, M. Naville (3) me parait avoir suffisamment démontré qu'il est impossible de l'identifier avec l'hébreu Yenu'om ; qu'il faut la chercher près de Tyr, et qu'elle doit avoir été située, d'après le contexte, non loin de Gezer, à laquelle elle est accolée dans le texte. Elle répond donc probablement à Jamnia cité dans le livre des Machabées, et situé d'après les écrivains grecs, dans une contrée fort peuplée. Un relief égyptien la représente au bord d'un lac, entouré de forêts (4).

Chal est un nom bien général pour les pays au Nord-Est de l'Egypte. Il commençait à T'alu, la ville la plus au Nord-Est de la vallée du Nil (5). Le pays des Bédouins Schasu est même parfois compris sous cette dénomination, ce qui explique que, d'après un texte, ces Schasu se rassemblèrent dans les montagnes de Chal (6). En d'autres endroits, les

(1) Cf. les exemples chez Müller, Asien und Europa p. 205 sqq.

(2) Voy. Leps. D. III, 126a ; cf. Rec. de trav. rel. etc. XI p. 55.

(3) Rec. de trav. rel. à l'Egypte XX p. 35 sqq.

(4) Rosellini, Mon. stor. pl. 46 ; cf. Rec. de trav. rel. etc. XI, p. 57.

(5) Pap. Anastasi III, 1, 10.

(6) Rec. de trav. rel. etc. XI, p. 60.

Schasu ne paraissent pas être compris sous ce nom de Chal. Ce pays commençait alors avec la frontière sud de la Palestine où nous voyons les princes de Chal acclamant p. ex. Seti I, après sa victoire sur les Schasu (1).

La limite septentrionale de Chal s'étendant vers le Nord est mal définie ; à l'époque de la 18e dynastie, le pays répond à peu près a la partie du Sud de la Syrie, voisine de l'Egypte ; sous Seti I, à la Palestine et peut être la Philistée ; dans le décret de Canope il se confond avec la Phénicie. Parfois on etablissait une antithèse entre Kusch et Chal pour désigner par là les voisins sud et nord de l'Egypte. Le passage de notre inscription, dans lequel apparaît le nom de Chal est d'une interprétation douteuse. Le mot *char-t* traduit ici par veuve signifie aussi la boucle ; ce qui a donné lieu à la traduction suivante : « Chal est devenu la boucle de l'Egypte » ; il s'agirait de la boucle dont on s'ornait en Egypte. Mais cet ornement étant toujours formé par une seule boucle, on s'expliquerait difficilement la forme plurielle qui se lit dans l'inscription. D'autre part, on a interprété le passage comme s'il s'agissait d'une comparaison de Chal avec les veuves en Egypte, c'est-à-dire avec un état de dénuement complet ; dans un sens analogue, on disait d'un Egyptien victime d'un vol, qu'il était devenu comme une veuve (2). Cette dernière explication s'imposerait, si le texte disait « comme les veuves *en* Egypte » mais il ne parle « des veuves *de* l'Egypte », ce qui pourait au contraire suggérer l'idée que Chal porte le veuvage de l'Egypte, qu'il a eté séparé de lui. Mais alors le passage contiendrait une allusion à une perte de la domination sur Chal, tandis que le texte en question laisse entendre que tous les pays y compris l'Asie, obeissaient au Pharaon. Le choix définitif entre ces différentes hypothèses paraît impossible pour le moment ; mais en tout cas, le nom Chal ayant un sens très peu limité,

(1) Leps. D. III, 126 b.

(2) Spiegelberg. Studien zum Rechtswesen der Dynast. 18-21, p. 49.

sa mention n'a pas autant de valeur dans le texte que celle des autres contrées mieux définies.

Sur les rapports de l'Egypte et de Chal au temps de Merneptah, on possède quelques indications par les notes, qu'un scribe de cette période a inscrites sur le verso du Papyrus Anastasi III p. 6-5 (1). Au mois de Pachons de l'an 3 du roi, des messagers allèrent de l'Egypte en Chal ; mais cette notice ne nous dit pas si le pays appartenait alors aux Egyptiens ou était seulement en relation amicale avec eux. On a essayé de conclure à l'existence d'un règne égyptien en Asie, en se basant sur un autre passage du même texte, qui mentionne un fonctionnaire du commandant de la forteresse (chetemu) de Merneptah, située dans le territoire de *Airemāu*. Il suffirait de changer ce dernier mot en *Amar* pour arriver à ce fait, qu'il existait dans le pays des Amorites une ville portant le nom du Pharaon, et que par conséquent le pays devait appartenir, au moins en partie, au roi d'Egypte. Malheureusement cette soi-disant mention d'Amar ne repose que sur un changement du texte original et n'est confirmée par aucun autre document. On connait au contraire une forteresse portant le nom de Merneptah, et située dans Sukoth (2) ; je ne vois pas bien ce qui nous empêche de l'identifier avec la forteresse citée dans le passage du Papyrus Anastasi III.

A l'exception de Chal, il n'y a que deux de ces noms de pays situés en Asie qui se retrouvent dans d'autres textes du roi Merneptah. Cheta est cité dans la grande inscription de Karnak, mais non comme pays assujéti. Le roi y prétend qu'il permit au peuple des Piti-Schu de charger du blé sur les bâteaux, pour procurer des vivres au pays de Cheta. Les Schu sont les habitants du pays aride (3) limitrophe du nord

(1) Chabas, Rech. sur la 19e dyn. p. 95 sqq. ; Lauth. Zeitschr. der Deutsch. Morgl. Ges. XXI, p. 652 sqq. ; Brugsch. Gesch. Aeg. p. 579 sqq. ; Erman, Aeg. Zeitschr. 1879 p. 29 sqq. Aegypten p. 709.

(2) Papyrus Anastasi 6 p. 4-5. Cf. Naville, Store-city of Pithom p. 5, 24.

(3) Voy. Müller. Asien u. Europa p. 17.

de l'Egypte, les habitants de la péninsule du Sinaï. Müller (1) veut voir dans le texte de Karnak les Phéniciens, parce qu'ils possèdent des bâteaux. Mais je ne sais pas pourquoi les habitants du nord de la péninsule, qui n'est pas entièrement dépourvu de ports, (p. ex. el-Arisch et plusieurs villages de pêcheurs) n'auraient pas possédé quelques bâteaux pour faire un certain commerce. Le texte, interprété mot à mot ne nous dit pas qu'il s'agisse ici d'une flotte importante.

Cet envoi de blé, et c'est le point essentiel, démontre que Merneptah fut en bons termes avec Cheta. Notre stèle ne contredit pas ce fait ; elle insiste sur l'etat paisible du pays. Le roi se sert du mot *hetep* « paix », qui dans la formule « les pays sont *em hetep* » donne à entendre qu'ils sont soumis à l'Egypte. On en a voulu conclure que Merneptah eut une influence réelle sur Cheta ou eut vaincu cette contrée. Pareil malentendu était peut-être voulu et rentrait certainement dans les vues du roi, qui voulait donner une haute idée de sa puissance ; mais les termes de l'inscription n'exigent pas forcément cette interprétation, qui ne parait nullement répondre à la réalité des faits.

Le second nom à considérer ici est celui de Gezer. Une inscription découverte par M. Bouriant et publiée par lui d'après une première copie, — son estampage avait été détruit (2) — fut gravée au nom de Merneptah sur un des piliers de la porte d'entrée du temple d'Amada. Elle parle d'une manière très flatteuse d'une victoire du roi sur le pays Uaua, c'est-à-dire, la Nubie. Le roi a possédé en effet ce pays, au moins jusqu'à la seconde cataracte et on a trouvé à Wadi Halfa des graffiti datant de son règne (3). La stèle ne porte comme indication de date que le nom du roi, mais elle cite sa victoire sur les Libyens ; elle doit donc être ou de l'an 5 de son règne ou d'une année postérieure. De même que

(1) l. c. p. 16, 359.

(2) Rec. de trav. rel. etc. XVIII. p. 159 sq. Pour les premières lignes, j'ai pu comparer une photographie malheureusement assez mal venue.

(3) Rec. de trav. rel. à l'Egypt. XVII, p. 162.

les autres inscriptions de ce pharaon elle fourmille d'allusions vagues à la puissance du roi. Elle accentue à ce propos son influence sur les Retennu (Syriens), le pays de Sati (Asie), les pays de Cheta ; mais ce qui est à noter, c'est qu'ici le roi énumère ses exploits principaux en les insérant à la série de ses titres. Il se nomme entr'autres : celui qui a jeté par terre (*chef*) la Lybie et l'a répoussée (1), celui qui est un lion (sic !) contre Chal, un taureau puissant contre Kusch, celui qui tue le pays Mât'ai (nomades à l'Ouest de l'Egypte), et enfin celui qui vainc (*uāf*, littéralement « celui qui lie ensemble ») Kat'ar (déterminé en cet endroit, de même que dans la stèle d'Israël, par le signe du pays étranger) (2). Il résulte de cette inscription, qu'à un moment donné Merneptah s'empara de cette ville ; c'est à cet exploit qu'il faut rapporter aussi le passage de notre stèle (3). L'auteur de cette victoire aurait donc été le roi lui-même qui paraît en effet, s'être rendu une fois en Asie (Chal) (4). Je n'ose décider si Askalon fut pris au même moment. L'inscription d'Amada ne nomme point cette ville et l'expression qui figure sur notre stèle mérite de fixer l'attention. Elle dit littéralement « est apporté (*ànu*) le pays Askalani. » Le mot *àn* signifie primitivement apporter et se dit entr'autres, de dons, d'offrandes, de prisonniers, etc. Quand on parle de peuplades vaincues on dit p. ex. « collection des pays de Retennu, réunis par Sa Majesté dans la ville de Megiddo, apporta (*ānen*) Sa Majesté leurs enfants comme prisonniers » (5) [les chefs] de tout pays, il les apporte (*àn*) comme prisonniers vivants (6).

(1) Voy. pour ce sens de la phrase *àn peḥuī* « apporter les fils d'un pays », Brugsch, Dict. V, p. 80. Cf. Leps. D. III 195, a. l. 3.

(2) Le mot *àn* suivant dans la publication le nom du pays est à supprimer.

(3) *Meḥ em* « s'emparer de quelque chose » p. ex. de bâteaux, Thutmosis III. Stat. Tabl. l. 3 ; de voleurs Pap. Abbott pl. 4 l. 10.

(4) Pap. Bologna nr. 3162 (1094) pl. 5 l. 6 ed. Lincke, Correspondenzen aus der Zeit der Ramessiden. Leipzig 1878. Le même Papyrus daté de l'an 8 de Merneptah parle pl. 9 l. 4 du retour d'un serviteur de Chal.

(5) Rev. arch. N. Ser. IV, p. 344 sqq.

(6) Rec. de trav. rel. à l'Egypt. XI p. 57. Voy. pour des exemples analogues l. c. p. 60, 62, 63, 71, 74.

On peut prendre ce même mot dans un sens métaphorique et l'appliquer à une ville ou un pays. Ainsi Amon dit p. ex. au roi « je t'apporte (*àn*) tous les pays » (1). Mais cette manière de s'exprimer est beaucoup plus rare, et il est intéressant de noter, qu'on la trouve précisément appliquée une seconde fois à la même ville d'Askalon. Dans une inscription de Ramsès II, il est fait mention (2) de « la mauvaise ville, apportée (*àn*) par Sa Majesté ; elle — Ascalon — est mauvaise » (3). Le choix de cette expression y est d'autant plus frappant, que Ramsès II a l'habitude de désigner la prise d'une ville à l'aide du verbe *chef* (4), employé dans notre stèle pour signifier la victoire sur les Téhenu.

Le passage se rapportant à Isiraal a offert une double difficulté aux traducteurs de la stèle. En premier lieu, on ne savait traduire exactement le mot *fek*. On pouvait lui attribuer le sens « raser », en le rapprochant du titre *fekti*, que porte une classe de prêtres égyptiens et qu'on s'était habitué, quoique sans preuves, à expliquer par « homme chauve. » D'autre part, un sens de trancher, couper, scrafier (5) paraissait possible ; et enfin le sens dévaster (6) etc. Mais si la nuance exacte du mot nous échappe, le sens général reste le même ; appliqué à un peuple étranger, il doit signifier quelque chose comme anéantir, porter dommage, assujettir, et être à peu près un synonyme de *chef*.

Une autre question présente beaucoup plus d'importance ; quel sens faut-il attribuer aux *pert*, que le peuple n'avait plus ; comme le démontrent les déterminatifs de l'homme, de la femme et du pieu placés derrière le nom Isiraal, c'est d'un peuple étranger que l'auteur du texte veut parler ; cela est

(1) Rec. de trav. rel. à l'Egypt. XI, p. 76.

(2) Leps. D. III, 145 c

(3) *Ban* ; mot qui appliqué à Kanānā, précède dans notre stèle la mention d'Askalon.

(4) Leps. D. III, 156.

(5) Maspero, Inscriptions des pyramides de Saqqarah p. 11, 362.

(6) Cf. Spiegelberg, Aeg. Z. 34 p. 23 sq.

rendu encore plus évident par le fait que tous les autres noms éthniques de cette inscription sont suivis du determinatif du pays étranger. Le sens fondamental de la racine *per* « sortir », a donné lieu à toute une série de significations dérivées. Parmi celles-ci, il y en a deux qui se rencontrent fréquemment aux différentes époques de la langue égyptienne, et qui ont paru convenir au contexte de notre passage : celui de descendance et celui de semence. Le sens primitif de *per* exige que, lorsqu'on le prend pour désigner la descendance, on l'entende en premier lieu de l'enfant qui sort du sein de sa mère ; c'est ainsi qu'on le retrouve dans un bon nombre de textes, comme p. ex. dans la stèle de Kuban (l. 3-4) : Les dieux disent de Ramsès II « nous l'avons engendré », et les déesses « il est sorti (*per*) de nous. » En outre, on l'employa de bonne heure pour désigner l'origine paternelle : le roi est dit le *pert* du dieu Toum, l'œuf du dieu Chepera (1). Le second membre de la phrase qui parle de l'œuf d'un dieu, nous demontre comme l'Egyptien était peu rigoriste dans le choix de pareilles expressions. Malheureusement, le déterminatif du grain joint dans notre stèle au mot *pert*, ne nous aide point à définir son sens exact, *pert* dans le sens de rejeton étant suivi bien souvent de l'image de la charrue et des grains (2), ou aussi des grains seuls, et non de ses déterminatifs naturels.

En se basant sur des considérations philologiques, on est donc en droit de traduire la phrase en question, ainsi que l'ont fait plusieurs savants, par « Israel n'a pas de postérité. » Cela pourrait très bien se dire d'un peuple vaincu et anéanti, sans qu'on soit obligé d'y voir de suite une allusion à un evenement absolument extraordinaire. Je ne pense pas néanmoins qu'il soit possible d'accepter cette explication. Ce qui s'y oppose à mon avis, ce n'est pas le mot *pert* isolé, mais la phrase tout entière telle qu'elle est usitée dans les

(1) Leps. D. III, 29 a. l. 4.
(2) Leps. D. III, 29a.

textes Egyptiens. On y reconnaît à première vue un des refrains ordinaires par lesquels se terminent les bulletins de victoires des Pharaons.

Il ressort des inscriptions belliqueuses retrouvées sur les monuments égyptiens, qu'un châtiment fréquemment infligé à cette époque aux ennemis vaincus, c'était la destruction de leurs plantations. On coupait les arbres de leur pays, parfois pour en importer le bois dans l'Egypte (1), qui manquait de ce matériel ; plus souvent on le fit uniquement pour repandre la désolation. Ainsi, lorsque Thoutmosis III arriva dans sa 30e année, à Kadesch, il y coupa les plantations d'arbres *(mennu)* et detruisit *(uha)* le ble *(peru)* (2). Il fit donc la même chose que Seti I dans un cas analogue où « il détruisit *(sek)* les champs *(ahtu)* » (3). L'usage de dévaster les plantations d'arbres *(uha mennu)* subsista jusqu'au temps du roi Pianchi, c'est-à-dire jusque vers 750 (stèle de Pianchi l. 132); il existait déjà au temps de la 5e dyn. A cette epeque, nous voyons les soldats égyptiens couper, dans le pays des Heru-scha, les figues et les vignes (4). La destruction du blé est mentionnée de la même manière. Ce fait est déjà attribue à Usertesen III, au temps de la 12e dyn. (5), et il devient si fréquent aux époques postérieures qu'on s'était accoutumé a dire d'un peuple vaincu « ne sont pas ses blés » (6), tandis que d'autre part on disait d'un peuple ami du Pharaon « qu'on lui faisait parvenir les *pert* » (7).

Ces endroits parallèles nous portent à donner à la phrase de notre texte le sens que les Egyptiens lui attribuent en d'autres endroits, et je suis convaincu qu'on n'aurait pas ete

(1) Seti I. Rec. de trav. rel. etc. XI, p. 56.

(2) Tabl. stat. l. 7.

(3) Rec. de trav. rel. etc. XI, p. 67.

(4) Inscr. d'Una l. 24-25.

(5) Leps. D. II, 136 h. l. 15, « *uḥa per* ».

(6) P. ex. Dümichen, Hist. Inschr. I pl. 20-27 l. 2, 36 ; Brugsch. Thesaurus Inscript. Aegypt. V, p. 1198 l. 14, 1203 l. 47, 1209 l. 8, tous du temps de Ramses III. Voy. Spiegelberg, Aeg. Zeitschr. 34 p. 23.

(7) Rec. de trav. rel. à l'Egypt. XI, p, 72 (temps de Seti I.

induit à traduire ici le mot *pert* par *postérité*, si on n'avait pas été influencé par le souvenir des événements racontés II Mos. I 15-22. Mais si nous désirons rester dans les limites des données certaines, il est bon de se tenir en garde contre un trop vif désir de trouver un épisode de l'histoire du peuple juif, dans les inscriptions contemporaines. Nous estimons donc que, dans notre stèle, il faut conserver au mot *pert* le sens de « blé », tant qu'on n'aura pas prouvé par d'autres indices qu'il est employé ici dans un sens différent de celui des autres écrivains de l'époque thébaine.

Nous n'avons pas pour but, dans ce mémoire, d'entrer dans l'examen des différentes hypothèses et déductions qui ont été ou pourraient être mises en avant, à propos de la mention d'un peuple Israël dans une inscription égyptienne (1). Nous avons voulu uniquement exposer ce que l'égyptologie est en état de dire sur la portée historique de la grande stèle de Merneptah. La conclusion finale de cette étude critique ne paraît malheureusement pas de nature à rehausser la valeur de cette inscription. Le style de ce document est tellement hyperbolique que son autorité est très sujette à caution ; les indications spéciales sont très superficielles, la relation des exploits dont l'Asie fut le théâtre est bien obscure. Parmi ces derniers, le seul fait dont l'authenticité est garantie par un autre document indépendant, est la prise de Gezer. Israël est nommé à la suite de trois villes situées au sud de la Palestine, et avant le nom du pays s'étendant à l'est de l'Egypte. Faut-il en conclure qu'au point de vue géographique, l'Israël de l'inscription doit se placer entre ces deux groupes, c'est-à-dire vers le Nord-Est de la péninsule du Sinaï ; cela nous paraît douteux. Le commencement de l'énumération cite consécutivement la Lybie et les Cheta. On ne peut donc pas dire que tous les pays se suivent dans un ordre strictement géographique. On pourrait supposer au

(1) La meilleure étude comparée des diverses hypotheses a été donnée par Sellin dans la *Neue Kirchliche Zeitschrift*, 1896 p. 502 sqq.

contraire que l'énumération commençant par une antithèse entre un peuple africain (Lybiens) et un peuple asiatique, pareille antithèse se représente à la fin de l'énumération entre Chal situé en Asie et Israël résidant en Afrique. Mais cette interprétation ne reposerait que sur une hypothèse gratuite. Telle qu'elle est, la stèle ne peut point être usitée pour déterminer le siège géographique du peuple.

On ne peut déduire du texte que le fait qu'à un moment donné il existait un peuple Israël, qui fut en détresse et n'eut point de blé. Mais on ne peut pas même être absolument sûr que ce fait arriva sous le règne de Merneptah. Vu la manie des Pharaons de copier des phrases d'inscriptions plus anciennes, le roi pourrait avoir trouvé aussi cette mention d'Israël dans un texte antérieur et en avoir fait usage pour sa propre glorification. Je ne sache pas qu'on puisse opposer un argument péremptoire à ceux qui voudraient voir dans le texte une allusion à la famine, qui força la famille de Jacob à quitter la Palestine, mais je ne voudrais pas non plus, pour ma part, appuyer une telle hypothèse. Au contraire, il me paraît utile en terminant, d'insister sur le fait, que grâce à la belle découverte de M. Petrie, nous pouvons nous féliciter de posséder pour la première fois un texte de l'ancienne Egypte nommant les Israélites, mais qu'en dehors du domaine de l'hypothèse, nous ne pouvons tirer de ce texte, vu les matériaux actuellement à la disposition de la science, aucune conclusion ultérieure pour l'histoire du peuple d'Israël.

Bonn. A. WIEDEMANN.

HISTOIRE

DE

L'EPIGRAPHIE SASSANIDE

(APERÇU SOMMAIRE).

(Mémoire lu à la section Iranienne du Congrès des Orientalistes tenu à Paris en Septembre 1897).

---

§ II. *Intailles*. L'étude de ces petits monuments artistiques, intailles, sceaux, pierres gravées, amulettes, rentre dans le domaine de l'épigraphie. Cette étude est intéressante au point de vue de l'onomastique et des légendes pieuses ; la lecture en est souvent fort difficile et plus d'une, malgré les efforts des savants, est restée incertaine et incomplète.

C'est encore de Sacy qui a déchiffré la première et unique pierre gravée sassanide dont il donne le dessin dans son Mémoire de 1790. Quelques années après, W. Ouseley, dans ses ouvrages précités, publiait diverses intailles pehlvies et en donnait le déchiffrement. La plus remarquable de ces pierres est le sceau de Bahram IV dont nous parlerons plus loin. Dans son Mémoire de 1809 sur les inscriptions de Kermanshâh, de Sacy reprenait quelques unes des pierres publiées par Ouseley et proposait de nouvelles lectures ; en même temps il faisait connaitre d'autres intailles, notamment la belle gemme du cabinet de France (n° 1339 du catal.) qui a fait l'objet plus tard, de nouvelles études. Près d'un demi-siecle se passe sans qu'on ait aucun travail à signaler sur la glyptique sassanide. En 1847 Lajard publie son grand atlas sur le « culte public et les mystères de Mithra » qui contient la gravure d'une quarantaine d'intailles et sceaux à légendes

pehlvies, mais sans aucune tentative de déchiffrement. C'est seulement quelques années après, en 1852, que Ed. Thomas dans ses *Notes introductory to sassanian mint monograms and gems*, donna le premier essai d'interprétation de 92 pierres gravées composant la collection du British Museum. Par suite des voyages fréquents et des découvertes en Assyrie et Perse qui ont signalé la période decennale de 1840 à 1850, de nombreuses pierres gravées, sceaux et cylindres étaient parvenues en Europe et avaient pénétré les collections publiques et privées. Depuis, le nombre n'a fait que s'accroître, et rien que pour l'époque sassanide, on peut évaluer certainement à un millier la quantité de ces intailles authentiques qui existe actuellement à la disposition des savants. C'est ainsi que par suite de l'abondance et de la variété des matériaux, on a vu se produire une succession de Mémoires tendant à l'étude de l'épigraphie sigillaire. Dans trois articles parus dans le *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* en 1864, 1875 et 1877, sous le titre de *Studien über geschnittene Steine mit pehlvi-Inschriften* le Dr A. Mordtmann (1811-1879) a étudié près de deux cents pierres gravées et donné la traduction de toutes les légendes, en reprenant les interprétations de Thomas pour celles publiées par ce dernier. Les résultats auxquels est arrivé Mordtmann ont servi comme de fondement à l'épigraphie sigillaire sassanide comme ses travaux sur les médailles l'ont été pour la Numismatique. Il y a cependant des lectures douteuses et hasardées qui ont donné lieu à des observations de la part de Dorn (1857 à 1870), Bartholomaei (1857), Noeldeke (1879), Saleman (1879) et Justi (1892-95).

D'autre part, il y a certaines intailles de grand module avec des légendes compliquées, qui semblent défier pour longtemps encore la patience des chercheurs. En 1868 le Dr W. Pertsch publie dans le ZDMG le dessin d'une très belle gemme en cornaline du cabinet de Gotha, représentant le buste de Sapor II fils d'Hormazd II avec une légende pehlvie. La même année, Thomas donne dans ses *Early*

sassanian inscriptions, le sceau en améthyste de Bahram IV Kermânshâh, déjà connu par un autre exemplaire du même sceau publié par Ouseley en 1801, et une intaille de Bahram II. En 1881 Dorn dans les comptes rendus de la Commission archéologique de Petersbourg, consacre une monographie au sceau de la reine Dinaki, femme de Yezdegerd II, que Butkovski (1829-1896) avait fait connaître dès 1868 dans son Recueil de curiosités inédites (Genève 1873), et dont Mordtmann (ZDMG 1876 et 1877) avait donné une interprétation. Malgré les efforts de ces deux savants et de F. Justi (*Namenbuch* p. 84), un mot reste encore douteux, ce qui ne permet pas d'arriver à une traduction complète de la légende pehlvie de cette rare et unique pierre.

En 1882 E. W. West publie et explique dans l'*Indian Antiquary* le texte pehlvi d'une inscription gravée sur pierre ayant servi de talisman et provenant de Bagdad. Le Dr Mordtmann en avait envoyé une empreinte en 1875 à Haug mais celui-ci était décédé (en 1876) sans avoir laissé de traduction. Ces sortes de talismans sur lesquels, outre une légende pehlvie concentrique, sont représentés un mobed, un démon et divers animaux, ne sont pas très rares. La lecture de la légende offre de grandes difficultés, il s'agirait d'une dispute entre un zoroastrien et un infidèle qui ne se ménagent pas les injures. Mr de Harlez, dans le *Muséon* de 1883, a analysé le travail de West et y a ajouté une traduction française de l'inscription. Dans ses *Recherches sur la Glyptique orientale* 1883-1886, Mr J. Ménant ne traite que des monuments de la Chaldée, de l'Assyrie et de la Perse achéménide avec légendes en caractères cunéiformes, et il s'arrête à l'époque sassanide. En 1888 le Dr Joh. Kirste décrit dans le WZKM, et déchiffre dix gemmes du cabinet de Vienne et de la collection du Dr Polak. En 1890 M^r De Clercq publie avec transcription et traduction, les cachets et intailles sassanides dépendant de sa riche collection de sceaux, cylindres et pierres gravées antiques. Le quatrième fascicule des *Mittheilungen* du Musée royal de Berlin, qui a

paru en 1891, contient sous le titre de *Sassanidische Siegel-Steine*, la description avec transcription et traduction, par MM. P. Horn et G. Steindorff, des intailles du Musée de Berlin et de quelques unes des cabinets de Paris, de Copenhague et autres collections particulières, au nombre d'environ trois cent cinquante. La même année, Mr Horn donnait seul dans le ZDMG, un travail analogue sur plus de deux cents intailles sassanides appartenant au British Museum. Ces deux ouvrages importants sont accompagnés de planches et d'index qui forment, avec les travaux antérieurs, une liste relativement considérable de noms propres de l'époque pehlvie. On peut regretter que la transcription des légendes ait été donnée en caractères hébreux alors que l'on possède depuis longtemps en Allemagne un corps typographique de vieux pehlvi.

Pour ne rien oublier, autant que possible, des écrits qui traitent des pierres sassanides, nous devons mentionner 1° un article qui a paru en 1842 dans le Journal de la Société asiatique de Bengale, contenant la description (sans traduction) et la gravure de vingt quatre intailles trouvées à Hérat, dont cinq avec légendes pehlvies (non déchiffrées) et dix neuf anépigraphes ; l'article est de H. Torrens l'éditeur du Journal ; 2° un Mémoire de Th. Benfey (1808-1881) dans le ZDMG (1858) intitulé *Ein persisches Amulet mit einer pehlewi-Inschrift* et dans lequel se trouve l'examen de diverses autres légendes étudiées par Thomas ; 3° un très court article de Râjendralâla Mitra dans le Journal du Bengale 1862 : *Some Bactro-buddhist relics*, contenant comme annexe la description par Haug, alors à Pounah, de six gemmes dépendant de la collection E. C. Bayley, mais dont le lieu d'origine n'est pas indiqué. Les lectures données par Haug ne sont pas exactes ; l'une de ces pierres contient le mot *barbitân* découvert depuis peu sur l'inscription de Hâdji-âbâd. 3° La Description de la collection Raifé par François Lenormant (1867) : renfermant trente cinq intailles sassanides dont quelques unes avec légendes pehlvies (non lues). 4° Le *Cata-*

logue d'une collection d'intailles asiatiques (Revue archéologique 1874) par le C[te] A. de Gobineau contenant la description (mais sans lecture) d'un certain nombre de pierres sassanides, dont quelques unes de fabrique moderne et un autre catalogue de vente de ces mêmes pierres, avec la gravure de quelques unes d'entr'elles (1876). 5° L'ouvrage de C. W. King (1818-1888) *Antique Gems and Rings* London 1872 dont la planche IV reproduit le dessin des pierres gravées étudiées par de Sacy. 6° Un article de Stickel dans le ZDMG 1883, donnant la description et la lecture provisoire d'une intaille faisant partie de la collection du prince Gagarine. 7° L'ouvrage de Maxwell Sommerville : *Engraved Gems* (4° Philadelphia 1889) contenant un certain nombre d'intailles sassanides avec ou sans légendes, dépendant de sa collection.

8 La plaque de Wolfsheim ornée de pierres précieuses et portant l'inscription *Artakhshatr* ; publiée par De Linas *Les origines de l'orfèvrerie cloisonnée* t. I, 1877. Le nom propre a été lu par Gildemeister. On pense que cette plaque, trouvée près de Mayence en 1870, était une boucle de ceinturon et a pu être apportée de Perse par Alexandre Sevère qui avait fait la guerre à Ardéchir I Papekân et vint ensuite à Mayence où il fut assassiné en 235 J. C.

9° Deux articles de R. Sewell parus dans le JRAS 1886 et 1888, dans lesquels est expliqué le dessin d'un emblème religieux très fréquent sur les intailles sassanides et que l'auteur d'accord avec W. West, rattache avec raison au scarabée égyptien. On y a vu aussi l'origine du triçûla bouddhique. Le symbole sassanide se retrouve jusque sur les monnaies du Turkestan et de la Haute-Asie frappées aux VII[e] et VIII[e] siècles (v. *Revue Numismatique* 1891 et *Babylonian and Orient. Record* nov. 1892), et c'est lui qui a sans doute donné naissance, par des altérations successives aux différents monogrammes monétaires des Indo-Scythes, des Ephthalites, des Soungas et des Gouptas L'étude des différents sujets iconographiques que l'on rencontre sur les

sculptures, les monnaies et les intailles sassanides, rentre, quoique indirectement, dans l'Epigraphie. A ce titre nous devons aussi mentionner l'ouvrage de M. Goblet d'Alviella *La Migration des Symboles* 1891.

Enfin dans son ouvrage *La gravure en pierres fines* 1894, M. Ernest Babelon consacre quelques pages à la à la période arsacide et sassanide, mais, négligeant le côté épigraphique, il ne s'est occupé que du point de vue artistique, le seul dans son sujet. Sous ce rapport M. Babelon a caractérisé en quelques mots très justes l'art perse : « Du III[e] au IV[e] siècle de notre ère les produits de la glyptique sassanide peuvent soutenir la comparaison avec ce que l'orient asiatique a produit de plus achevé en ce genre. Les Byzantins recherchent avec passion les produits de la bijouterie et de la glyptique de leurs ennemis, et nombre de camées, d'intailles, de coupes et d'aiguières orientales ne nous ont été conservées que par les Byzantins. L'art sassanide, moins grec et plus asiatique que l'art arsacide, a introduit des types nouveaux dans la Glyptique comme dans la Numismatique. Ces types divins sont empruntés non plus à l'Olympe hellénique, mais à l'Avesta, avec des souvenirs de l'époque achéménide et l'influence de l'imagerie égyptienne comme le scarabée ou les divers symboles astrologiques qui couraient l'Orient dans les premiers siècles de notre ère. »

§ III. *Monnaies*. C'est encore S. de Sacy qui créa la numismatique perse par son Mémoire qui a paru en 1790 sur les *Médailles des rois de Perse de la dynastie des sassanides*. Comme nous l'avons dit plus haut, on ne connaissait, au siècle dernier, que quelques rares pièces éparses et mal classées dans les collections française et étrangères. Grâce au concours de l'abbé Barthélemy qui était le conservateur du cabinet du Roi, à Paris et qui donna à de Sacy toutes facilités pour la communication de ces petits monuments épigraphiques, ce savant se mit à l'œuvre. Ainsi qu'il l'explique dans son Mémoire, c'est par la comparaison avec les caractères des inscriptions de Naqshi-Roustam qu'il venait

de déchiffrer, et notamment des inscriptions de la première classe (pehlvi) qu'il parvint à lire la légende complète d'une médaille bien conservée de Sapor I et d'une autre de Varahrân I. Il obtint ainsi la titulature complète des premiers rois sassanides : *Mazdaiasn bagi Varahrân malkân malkâ Irân va Anirân minoutchetri min Iasdân.* La Numismatique pehlvie était dès lors créée, et la découverte de de Sacy devait porter ses fruits, comme pour les inscriptions et les intailles.

Dès 1811, Visconti (1751-1818) dans son *Iconographie grecque* (t. III, atlas pl. 51) publiait plusieurs médailles des premiers rois sassanides qu'il déchiffrait à l'aide des découvertes de de Sacy. Th. Chr. Tychsen, de Goettingue (1758-1834) qui en 1789 avait publié quelques monnaies sassanides sans pouvoir les lire (scriptura nemine adhuc explicata) donne vingt ans plus tard, en 1811, la description d'un certain nombre de pièces d'argent de la même dynastie avec la lecture des légendes d'après de Sacy et Visconti (Mém. Soc. Goetting, 2ᵉ série vol. II 1811-13). De même Mionet dans sa *Description de médailles antiques* (t. V 1811 et *Supplément* t. VIII, 1837) met à profit les travaux de ses devanciers pour donner le sens des légendes de quelques rois, d'Ardéchir à Sapor III.

En 1822, Fraehn publiait à Mittau, une dissertation sur des monnaies à légendes pehlvies au type de Khosroès et, dans deux Mémoires contenus au Journal asiatique (Juin 1824 et Mars 1825) il démontrait que ces pièces n'appartenaient pas à la dynastie sassanide mais émanaient des premiers Khalifes conformément à l'énonciation de Makrizi. Le savant allemand (né à Rostock en 1782 — mort en 1851) alors naturalisé russe donnait en même temps la description détaillée de seize de ces pièces, parmi lesquelles un dirhem frappé par Haddjadj ben Yousouf (dont le dessin se trouve t. IV p. 338). La lecture proposée fut contestée par de Sacy, elle est cependant certaine et à Fraehn appartient la gloire d'avoir ouvert la voie sur cette branche de la Numismatique pehlvi-arabe. Le dirhem en question, devenu célèbre, est

bilingue. Fraehn déchiffra tout ce qui était en coufique mais il ne put lire la légende pehlvie. C'est J. Olshausen qui, en 1843 seulement, lut cette légende *sanat husht haftât* (an 78).

Le même Recueil (Journal asiatiq. 1823) contient des observations de Rask, alors dans l'Inde, communiquées par Münter évêque de Seeland, sur les alphabets zend et pehlvi découverts par Anquetil-Duperron. Rask paraît avoir ignoré les travaux de de Sacy que, en tous cas il ne mentionne pas. La même année 1823, Marsden (1754-1836) dans ses *Numism. Orient.* t. II, consacre quelques pages aux médailles qu'il possédait de quelques rois sassanides, parmi lesquels Kobâd, Peroze et les Khosroès alors encore peu connues, et il déchiffre les légendes d'une partie de ces pièces à l'aide des indications fournies par de Sacy, ainsi qu'il le déclare lui-même.

En 1840 paraît l'ouvrage de Adrien de Longpérier (1816-1882) : *Essai sur les Médailles des rois Perses Sassanides*, juste un demi siècle après le Mémoire de de Sacy. L'ouvrage de Longpérier était méritant pour l'époque quoiqu'il contienne plusieurs erreurs qui ont été relevées par Krafft en 1846 et par Ed. Thomas (Numism. Chronicle 1852) lequel a lui-même commis quelques erreurs dans ses rectifications.

Par ordre de date dans l'histoire de l'épigraphie monétaire sassanide se place le Mémoire de J. Olshausen (1799-1882) (1) *Die pehlewi Legenden* etc., qui a paru à Copenhague en 1843 et qui, dans son genre et toutes proportions gardées, ne peut se comparer qu'aux Mémoires de S. de Sacy. Le travail de Olshausen porte principalement sur les légendes pehlvies des monnaies des gouverneurs arabes de la Perse et des monnaies du Taberistan alors encore peu connues. La lecture de ces légendes était particulièrement difficile d'abord au

(1) Olshausen a été élève de de Sacy à Paris de 1820 à 1823 ; son ouvrage a été traduit en anglais par Wilson et a paru dans le *Num. Chronicle* de 1848.

point de vue paléographique, vu la ténuité des caractères, ensuite parce que l'on croyait que ces médailles appartenaient à la série des sassanides et l'on cherchait des noms de rois de cette dynastie. Olshausen eut l'heureuse inspiration de se demander si ces pièces n'auraient pas été frappées au nom de Khalifes par les gouverneurs arabes, et c'est ainsi qu'après avoir déchiffré le nom de la contrée *Tapouristân* écrit en pehlvi, il lut successivement les dates, puis les noms des Ispehbeds et enfin ceux des gouverneurs arabes de la Perse. Etendant son domaine, Olshausen s'appliqua en même temps à déterminer des monnaies des derniers Sassanides et celles dites indo-sassanides ou indo-perses de l'Iran oriental, d'une attribution incertaine. Quelques années après (1846) Albert Krafft de Vienne (1816-1847), publiait un compte rendu du Mémoire de Olshausen dans lequel il reprenait presque tout le travail de ce dernier et l'enrichissait d'observations, de recherches et d'interprétations nouvelles. Le résultat de ces deux ouvrages de Olshausen et Krafft a été de fixer d'une manière définitive la méthode de lecture du pehlvi de l'époque arabe tel qu'il est figuré sur les nombreuses monnaies qui ont été frappées en Perse pendant les deux premiers siècles de l'hégire. Quant aux différentes ères employées sur ces monnaies, il était réservé à Mordtmann de les déterminer et de les fixer d'une manière certaine.

L'importance de la découverte de Olshausen n'échappa pas à Fr. Soret (1795-1865) orientaliste génevois qui débutait alors dans la science et qui dans une lettre adressée au savant allemand à la date du 24 Décembre 1846 lui exprimait toute son admiration en même temps qu'il publiait lui-même de nouvelles pièces qu'il déchiffrait à l'aide des indications de Olshausen.

En 1842 B. Dorn orientaliste allemand naturalisé russe, (1805-1882) donnait, dans le Bulletin de l'Académie de S[t] Petersbourg, ses premières *Bemerkungen über Sassaniden Münzen* et, depuis cette époque, jusqu'en 1881, le même savant a publié, dans le même recueil, dans les *Mélanges*

asiatiques et dans le ZDMG. (1873), une série d'articles sur la numismatique sassanide, élucidant une foule de points dont quelques uns restent encore douteux, que soulèvent les légendes des revers. A la même époque et pendant une période de trente ans le général Bartholomaei (1813-1870), qui avait fait presque toute sa carrière militaire au Caucase, publiait sous formes de lettres de nombreux Mémoires sur les médailles arsacides, sassanides et géorgiennes. Principalement attiré vers la Numismatique pehlvie, le savant général s'était proposé d'éditer sa collection de monnaies sassanides qui était considérable pour l'époque (entre 1845 et 1860) et publier de concert avec Dorn, un *Thesaurus numorum Sasanidicorum* ; mais, par suite de diverses causes, ce travail ne put être entrepris et Bartholomaei mourut en 1870 n'ayant fait graver que les planches, lesquelles ont paru en 1873 pour les soins de Dorn.

En 1846 Savelief (1805-1860) publie les remarques sur les monnaies à légendes pehlvies du Taberistan. Le travail le plus considérable et le plus complet sur la Numismatique sassanide et le monnayage pehlvi des gouverneurs arabes de la Perse est celui que nous devons au Dr A. D. Mordtmann (1811-1879) qui pendant son long séjour à Constantinople avait réuni une collection importante de monnaies et d'intailles à légendes pehlvies. Tous ces mémoires ont paru dans le Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft. Les deux premiers sont des années 1848 et 1850, sous forme de lettres a Olshausen. Le savant allemand proposa pour la première fois, d'expliquer par des noms de villes certaines légendes qui se trouvent aux revers de monnaies, et il arriva ainsi à déterminer une trentaine d'ateliers monétaires. Le deuxième Memoire est de l'année 1854 et contient la description de plus de mille monnaies depuis Ardechir I Papekân jusqu'a la fin du Taberistan. C'est un vaste travail d'ensemble qui a servi de base a tous les ouvrages postérieurs sur la matière. La plupart des lectures de legendes, notamment celles des monnaies pehlvi-arabes sont restées définitives.

Dans ce même Mémoire de 1854, Mordtmann a continué ses recherches sur les noms des ateliers monétaires. Dès le règne de Sapor III, de Bahrâm V, de Péroze, on voit apparaître certains caractères que Olshausen et Thomas pensaient devoir renfermer le nom de la ville où la pièce avait été frappée. Mais on ne put lire avec sûreté que quelques noms. C'est à Mordtmann que l'on doit d'avoir étudié à fond cette question, à l'aide de milliers de spécimens qui lui passèrent par les mains. Il put ainsi dès son premier travail, sur soixante treize légendes, identifier une trentaine environ de noms de villes. Cette prétention de Mordtmann fut de suite combattue très vivement par Bartholomaei et Dorn qui, jusqu'au dernier jour, se sont refusé à voir des noms d'ateliers monétaires. Bartholomaei, notamment pensait que ces courtes légendes qui ne sont en réalité que des abréviations ne pouvaient être que les noms des monnayeurs responsables de la qualité et du titre de la monnaie ; il y avait suivant lui un nombre d'ateliers monétaires très restreint tandis que les maitrises (*hamkâr*) passaient de père en fils, de génération en génération et que les signes de chaque matrice appartenaient aux maîtres de la monnaie. Le fait de placer à côté du nom royal le nom du magistrat monétaire expliquerait l'abréviation par égard dû au souverain. Telle est la théorie du savant russe ; mais on peut faire remarquer d'une part. que l'indication du nom des monétaires est inconnue dans toute la numismatique orientale et que les arabes qui ont imité leurs prédécesseurs en Perse, auraient continué cet usage s'il avait excité, de même qu'ils ont daté leurs monnaies en toutes les lettres comme le faisaient les Sassanides ; et, d'autre part, qu'il est bien plus naturel de supposer que les sigles abréviatives désignaient des noms de ville ou de provinces plutôt que des noms de personnes ; procédé qui du reste a été et est encore employé partout pour l'indication du lieu de la frappe. Enfin, les Arabes ont conservé la plupart des ateliers monétaires sassanides, et comme le nom est écrit en coufique et en toutes lettres, le doute n'est pas possible. Il

ne reste d'incertitude que pour certaines villes dont la lecture est ambigüe en pehlvi.

Dans les Mémoires suivants (1857, 1865 et 1879) Mordtmann répond à plusieurs critiques qui lui avaient été adressées par Dorn, Bartholomaei, Noeldeke et Saleman sur certaines lectures de dates et de noms propres et reprend la question des ateliers monétaires dont le nombre avait été élevé de 73 à 113, tant pour l'époque sassanide que pour la période pehlvi-arabe. Le Mémoire de 1879 est en outre un traité complet de la numismatique des Gouverneurs arabes de la Perse avec la détermination des quatre ères de Yezdegerd, de Khosroès, de l'Hégire et du Taberistan employées sur leurs monnaies. Enfin son dernier travail posthume, paru en 1880 dans le même Recueil, est consacré tout entier aux monnaies royales sassanides : c'est la révision des précédents Mémoires remaniés et mis au courant des découvertes et des progrès de la science. Les travaux de Mordtmann aidés des planches de Bartholomaei constituent un ensemble qui peut servir aujourd'hui de base à toutes les études sassanides. Malgré les quelques erreurs et les rectifications qu'ont pu amener et qu'entraîneront les découvertes postérieures, il ne faut pas hésiter à rendre hommage au savant allemand qui a consacré presque toute sa carrière scientifique à l'étude difficile de la numismatique pehlvie.

Un autre savant qui a fait faire de grands progrès à la Numismatique orientale, et en particulier à l'épigraphie monétaire pehlvie est Ed. Thomas dont nous avons déjà cité les travaux à propos des inscriptions et des intailles sassanides. En 1849 il présente à la Société asiatique de Londres, un très important Mémoire sur les monnaies pehlvies des gouverneurs arabes de la Perse, suivi bientôt d'un autre Mémoire (1851) sur la même matière. Le même auteur publie des monnaies sassanides inédites, dans une série d'articles qui ont paru dans le *Numismatic chronicle* de 1850, 1852, 1872 et 1873 et dans le *Journal of Royal asiatic society* 1868 et 1872.

A la même époque Stickel (1805-1896) dans la deuxième partie de son *Handbuch zur morgenländischen Münzkunde* (1870) et dans le ZDMG (1870, 636) consacre plusieurs pages aux monnaies pehlvi-arabes ainsi qu'à quelques autres monnaies incertaines frappées en Sogdiane pendant la période sassanide. Nous signalerons sommairement les travaux de Mommsen ZDMG 1854, Petermann (Ac. de Berlin 1857), Karabacek (W. Num. Monatsh. 1863), Saleman (congrès de Leyde 1878), C. Bayley (Journ. du Bengale 1874), Blau (Num. Z. Wien 1877), Noeldeke (ZDMG 1877 et 1879), Malmusi (*Monete dei Sassanidi* Modène 1887), E. Drouin (Revue Archéol. 1886, Revue Numismatiq. 1890, 1893, 1895, 1896, Journ. asiatique 1895), Rapson (Numism. chronicle 1896).

L'ouvrage de M. A. de Markoff (catalogue des monnaies arsacides et sassanides de l'institut des langues orient. Petersbourg 1889) est le premier travail de ce genre qui ait encore paru. Alors que l'on possède les catalogues des monnaies musulmanes du British Museum, du Cabinet de France et du Musée ottoman, il n'existait encore aucun inventaire des monnaies sassanides des grandes collections européennes. Celui de M. de Markoff comprend la description d'environ 500 monnaies à légendes pehlvies de l'époque sassanide et des gouverneurs arabes de la Perse dépendant du Musée de l'Institut oriental ; le même savant travaille actuellement au catalogue des monnaies sassanides du Musée de l'Ermitage qui sont en nombre considérable et parmi lesquelles on trouvera sans doute des specimens rares ou inconnus.

L'étude des monnaies dites *indo-sassanides* constitue une des parties les plus difficiles de l'épigraphie monétaire. Plusieurs de ces monnaies sont bilingues et portent des légendes en pehlvi et en sanscrit dont les caractères sont très déformés ; quelquefois il y a même une troisième langue en signes jusqu'ici indéchiffrés. L'époque de la plupart des pièces parvenues jusqu'à nous n'est pas toujours facile à déterminer ; généralement elle oscille entre 600 et 750 de

notre ère et le type de ces pièces parait avoir été pris sur les belles médailles de Khosroès II. Il y a cependant quelques rares monnaies qui ont été frappées dans l'Inde, à Multan, dans l'Iran oriental, et le Kaboulistan, bien avant le VIIe siècles avec des légendes pehlvies ou des légendes gréco-scythiques. La plus célèbre et la plus anciennement connue des pièces de cette série est la médaille d'argent du cabinet de Vienne représentant Khosroès II avec le buste du dieu solaire au revers, frappée très vraisemblablement dans le N. de l'Inde, après l'expédition de ce roi dans cette contrée ; elle a été publiée sans traduction par W. Ouseley en 1801. Depuis, elle a été étudiée par Longpérier (1840), Krafft (1846), Mordtmann (1854), Thomas (1858), Dorn (1859), Mordtmann (1865 et 1880), Cunningham (1882), E. Drouin (1886). Thomas (JRAS 1883) a publié d'autres pièces indo-sassanides avec essai de déchiffrement, de même Cunningham dans le *Num. chronicle* 1894.

Il convient encore de mentionner les articles de Thomas *Indo-parthian coins* (JRAS 1870), de Markoff (Soc. archéol. de Petersbourg 1891), E. Drouin (Rev. Numism. 1893) et J. Rapson (Num. chron. 1896) sur des pièces avec légendes pehlvies et d'une attribution fort incertaine — le récent article de Drouin sur les monnaies des grands Koushans postérieurs (Rev. Num. 1896) — et enfin les articles de Thomas (Ind-Antiquary 1879) P. Lerch (congrès de Petersbourg 1878) Tiesenhausen (1880 à 1896) et de Markoff (catalogue précité et Registre général 1891) sur les monnaies à légendes en écriture araméenne ou d'origine pehlvie frappées à Bokhâra avant et après la conquête arabe. Après la chute des Sassanides, nous savons par les annales chinoises que des princes de cette dynastie ont régné pendant encore plus d'un demi siècle dans l'Iran oriental et peut être faut-il attribuer à ces souverains quelques rares monnaies à légendes pehlvies dont la lecture comme l'identification sont encore incertaines.

E. DROUIN.

[J'ai supprimé la Bibliographie et les références parce qu'elles auraient considérablement grossi ce Mémoire. Je suppose le lecteur au courant de la matière.]

LA

CONTREFAÇON DU CHRISTIANISME

CHEZ LES MEXICAINS DU MOYEN AGE.

I. Les diverses théories sur l'évangélisation précolombienne du Mexique et de l'Amérique centrale.

Tous les écrivains des XVIe et XVIIe siècles qui ont fait des études comparatives sur la religion des anciens Mexicains, ont constaté l'analogie de leurs croyances, de leurs institutions et de leurs cérémonies avec celles des Chrétiens et des Juifs. Ils sont d'accord en ce point, mais ils diffèrent dans l'explication de cet étrange phénomène. Les uns se plaçant au point de vue des anciens Pères de l'Église, ont supposé que le démon, pour singer le vrai Dieu et surtout pour mieux tromper l'homme, avait suggéré aux Indiens l'imitation du Christianisme. D'autres, frappés de l'existence de la circoncision chez les Totonacs et les Mayas (1), croyaient que des membres des tribus

(1) Elle avait été constatée, dès 1518, lors de l'expédition de Juan de Grijalva dans le Yucatan et sur le littoral du Mexique qu'il prenait pour une île et qu'il appelait *Oloa* ou *Culuacan* (Caluaca), nom de la confédération Culua, gouvernée par Montezuma et ses deux collègues, les rois de Tezcuco et de Tlacopan). L'aumônier de sa flotte en concluait qu'il y avait, dans le voisinage, des Musulmans et des Juifs. (E da saper che tutti li Indiani delle sopradicte isule sono circuncisi, donde che si dubita che ivi appresso se atrovano Mori et Iudei. — *Itinerario de Ioan de Grisalva*, dans *Coleccion de documentos para la historia de México*, publiée par J. G. Icazbalceta. T. I. Mexico, 1858, gr. in-8, p. 307). — Cfr. *De orbe novo* Patri Martyris Anglerii (Déc. IV. L. VI. p. 30 de l'édit. de J. Torres Asensio t. II, p. 30) où il est dit des insulaires de Cozumel : « recutitos esse reperiunt. »

d'Israël et de Juda, emmenés en captivité à Ninive et à Babylone, avaient poussé beaucoup plus loin vers l'Est, traversé toute l'Asie, puis le détroit de Behring, et avaient porté dans le Nouveau Monde la connaissance de l'Ancienne Loi. A la vue des idoles en terre cuite rapportées du Yucatan par Francisco Hernandez de Córdoba (1517), certains Espagnols des Antilles prétendaient qu'elles remontaient au temps des Gentils ; d'autres affirmaient que des Juifs les y avaient portées, lorsque Titus et Vespasien les exilèrent en les embarquant sur des navires en mauvais état (1). On voit par là que la théorie de l'origine judaïque d'une partie des Américains remonte à la découverte de la Nouvelle-Espagne.

Cette hypothèse, développée par le P. Gregorio Garcia, a été adoptée et soutenue par beaucoup d'écrivains modernes, notamment par lord Kingsborough, qui l'a étayée de toute sorte d'arguments, disséminés dans ses volumineuses *Antiquités du Mexique* ou réunis dans les t. VI et VIII. Elle reste néanmoins inadmissible, parce qu'elle n'explique qu'en partie les faits constatés ; car s'il est vrai que les religions et les coutumes du Nouveau Monde offrent de grandes analogies avec celles des Juifs, elles en ont encore plus avec le catholicisme. En outre, s'il est impossible que des Israélites aient propagé le culte de la croix, il ne l'est pas que des Chrétiens aient donné à leurs disciples des notions de l'Ancienne Loi, surtout si l'on admet avec nous que ces missionnaires étaient des Papas Gaëls, ceux-ci ayant été traités de judaïsants, même avant d'avoir quitté les îles nordatlantiques ; on leur reprochait en effet de conserver la tonsure de Simon le Magicien et de fixer la date de Pâques d'après l'ancien cycle judaïque de 84 ans (2). Il n'est pas rare, que par un effet

(1) Bernal Diaz del Castillo, *Verdadera historia de los sucesos de la conquista de la Nueva-España*, ch. 6, p. 6, du t. II de *Historiadores primitivos de Indias*, édités par Enrique de Vedia. Madrid, 1862, gr. in 8 ; p. 17 de la trad. franç. du Dr Jourdanet. Paris, 1877, in 8.

(2) Ces questions ont été traitées dans notre précédent mémoire sur *les Premiers chrétiens des îles nordatlantiques* (*Le Muséon*, t. VIII, 1888, n° 3, juin, p. 325-328 ; n° 4, août, p. 415-416)

d'atavisme moral, les dissidents remontent à la forme primitive, ou prétendue telle, de la religion dont ils se séparent. On sait qu'il en fut ainsi pour les Nazaréens du second siècle de notre ère; dans les temps modernes, pour les Sabbathaires de Bohême, de Transylvanie, de Silésie, de Pologne et d'Angleterre (1), et de nos jours pour les Mormons. Il en fut de même pour les Papas qui, en archaïsant, auront bien pu se rapprocher des Juifs, en certains points, sans cesser de se croire de bons Chrétiens.

Le franciscain Toribio de Benavente, surnommé Motolinia, qui débarqua au Mexique dès 1524 et qui écrivit en 1541 son *Historia de los Indios*, rapporte dans la préface de cet ouvrage (2) que « quelques Espagnols, considérant certains rites, cérémonies et coutumes des naturels, les regardent comme issus des Maures. D'autres disent qu'ils sont de la race des Juifs, à cause de certaines particularités qu'ils voient en eux. » Mais il ne se prononce ni pour une de ces alternatives ni pour d'autres qu'il expose. Il parait plutôt pencher pour la croyance en une contrefaçon de notre religion. « Quetzalcoatl, dit-il (3), fut un homme honnête et modéré qui commença de faire pénitence par les abstinences et les mortifications, et de prêcher, à ce que l'on rapporte, la loi naturelle. Il enseigna le jeûne par son exemple et ses paroles, et dès lors il eut beaucoup d'imitateurs dans ce pays. Il n'était pas marié et aucune femme ne le connut, mais il vécut honnêtement et chastement. On dit qu'il fut le premier à sacrifier le sang qu'il se tirait des oreilles et de la langue, non pour servir le démon, mais pour réprimer les péchés de la parole et de l'ouïe, pratiques que le démon appliqua depuis à son culte. »

(1) Samuel Kohn, *Die Sabbatharier in Siebenbürgen. Ihre Geschichte, Literatur und Dogmatik*. Budapest, 1894, in-8. (Voy. Notice par J. Kont, dans *Revue critique d'hist. et de littér.*, 29e ann. nº 17, 29 avril 1895, p. 337.)

(2) P. 12 du t. I de la *Coleccion de documentos para la historia de México*, publiée par J. G. Icazbalceta.

(3) Id. *ibid.* p. 10.

Le P. J. de Torquemada (1) suppose que le P. B. de las Casas attribuait aux Indiens une origine judaïque, parce que cette théorie est exposée dans un manuscrit contenant son testament et écrite du même style que les ouvrages du célèbre évêque de Chiapa ; mais il est possible que celui-ci n'ait fait que reproduire les idées répandues chez ses contemporains, car il paraît en avoir eu de bien différentes. Après avoir rapporté les légendes d'Içona et de Cocolcan, il ajoute : « Si elles sont vraies, notre sainte foi paraît avoir été prêchée dans le Yucatan (2). » Au reste, les deux opinions peuvent très bien se concilier, en admettant que des immigrants israélites eussent été plus tard visités par des missionnaires chrétiens. La question d'origine et celle de l'évangélisation précolombienne ne doivent pas être confondues. L'Amérique peut avoir reçu des colons de diverses parties du monde, ce que nous ne nous chargeons ni de démontrer ni de contester, notre tâche étant beaucoup plus restreinte et ne consistant qu'à relever les faits positifs.

Le franciscain Andrés de Olmos, qui prêcha au Mexique de 1528 à 1571, se borna à émettre des hypothèses sur cette question : il croyait que les ancêtres des Indiens étaient venus de l'une des trois contrées et à l'une des trois époques ci-après énumérées : soit de la Babylonie, à la suite de la confusion des langues ; soit du pays de Sichen, au temps de Jacob ; soit de la Palestine, quand les Israélites en expulsèrent les Cananéens, les Amorhéens et les Jébusiens (3).

Cette manière de voir était partagée par l'interprète italien du *Codex Vaticanus n° 3738*, qui devait être un P. jésuite revenu du Mexique (4). Il ne paraît pas avoir fait une étude

(1) *Los veinte y un libros rituales i monarchia indiana*, L. I, ch. 9, p. 24 du t. I de la 2e édit. Madrid, 1723 in-4.

(2) *Apologetica historia*, ch. 123, p. 455 ; extrait à la suite du t V de *Historia de las Indias*, du même écrivain, publiée par le Mis de la Fuensanta del Valle. Madrid. 1876 in 8.

(3) Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiastica indiana*. publiée par J. G. Icazbalceta. Mexico 1870 gr. in-8. p. 145.

(4) Voy. notre mém. sur *Deux sources de l'histoire des Quetzalcoatl*, dans le *Muséon*, t. V. n° 4, Août 1886. p. 428-9.

approfondie de la mythologie mexicaine, car il ne savait pas le nahua et il ne faisait guère que paraphraser l'interprétation espagnole du *Codex Telleriano-Remensis*, due au dominicain Pedro de los Ríos. Celui-ci était au Mexique vers 1566 (1). Etant familiarisé tout à la fois avec le nahua et le zapotec, il se référait aux vieillards témoins des évènements des années 1509 et 1513 (2) et ayant par conséquent vécu au temps du paganisme. Il expose les faits très sobrement, sans faire de digressions comme son imitateur et sans exprimer d'opinion relativement à l'origine des Mexicains ou de leur religion ; ce qui ne l'empêche pas d'ailleurs de constater des analogies évidentes entre le christianisme et les croyances ou pratiques des Indiens. Il remarque par exemple que le *tzoalli*, pâte bénite par le grand prêtre, déposée dans un vase très propre d'où les parcelles étaient tirées avec beaucoup de révérence pour être mises dans la bouche de chaque assistant, était une sorte de pain eucharistique (3) ; il compare le *tamoanchan* au paradis terrestre (4).

Si l'amplificateur italien de Pedro de los Rios se livre à des conjectures, il les donne pour telles sans chercher à les imposer comme des faits avérés. Ayant adopté l'hypothèse d'une influence judaïque, c'est sans parti pris qu'il signale les frappantes ressemblances entre la religion des Mexicains non seulement, comme il pouvait s'y attendre avec l'Ancienne

(1) Id. *ibid* p. 429-431, et n.° 5, Novembre 1886, p. 599.

(2) Texte du *Codex Telleriano-Remensis* dans le t. V des *Antiquities of Mexico* de Kingsborough, p. 154

(3) Hazian un gran bollo de semilla de bledos, que llaman *tzoalli*, y miel, y despuéz de hecho bendizianlo a su modo, y hazianlo pedaçicos, y el gran sacerdote lo echava en una vasija muy limpia, y tomava una pua de maguey, y con ella sacava con mucha reverencia un pedaçico de aquellos, y metiaselo en la boca de cada uno de los Indios, como á manera de comunion (Id. *ibid.* p. 133). — Cfr. le passage correspondant du *Codex Vaticanus* 3738 ; texte dans le t. V, p. 196 des *Ant.* de Kingsborough ; traduction dans notre Mém. sur *les Pratiques et institutions religieuses d'origine chrétienne chez les Mexicains du moyen-âge (Revue des questions scientifiques..* Juillet-Octobre 1896, p. 198).

(4) Id. *ibid.* p. 144.

Loi, mais encore avec la Nouvelle. Son témoignage n'en a que plus de valeur. « Je ne laisserai pas de noter, dit-il, un des motifs de croire que ces peuples [Mexicains] viennent des Hébreux : c'est la connaissance qu'ils ont de la *Genèse* ; car, malgré le soin que le démon a pris de mêler tant d'erreurs [à leurs croyances], sa tromperie offre tant de conformité avec la vérité catholique, qu'ils paraissent avoir eu notion du dit livre. » Il voit une autre preuve de leur origine judaïque dans la fréquence de leurs cérémonies (1). Il cite entre autres les offrandes de la purification, rappelant celles du *Lévitique* : « d'où l'on voit, dit-il, que ces peuples descendent des Hébreux, et que le démon leur a enseigné ces rites et cérémonies pour contrefaire les honneurs rendus à Dieu par son peuple » (2). Après avoir parlé de leur communion, il ajoute : « Je veux croire que ces pauvres gens ont eu notion de notre manière de communier ou de la prédication de l'Evangile ; ou peut-être le démon, envieux du culte rendu à Dieu, leur a-t-il imposé cette superstition, afin d'être adoré comme lui et servi comme Notre Seigneur Jésus-Christ. » (3) Il voit dans le messager envoyé par le dieu du ciel, Citlallatonac, à la vierge Chimalman, mère de Quetzalcoatl, l'ange de l'Annonciation (4) ; dans *Yztlacoliuhqui* (5) (Trompeur enroulé), le serpent qui tenta Eve (6) ; dans le lieu où étaient internés les enfants morts avant l'âge de raison, les limbes où les docteurs de l'Eglise placent les âmes des enfants morts sans baptême (7) ; dans Quetzalcoatl, né de la vierge de Tula, le Rédempteur incarné (8). Il cite beaucoup d'autres analogies (9) dont il tire les mêmes con-

(1) Texte du *Codex Vaticanus* 3738 dans le t. V des *Ant. of Mex.* de Kingsborough, p. 180.

(2) Id. *ibid.*, p. 181.

(3) Id. *ibid.*, p. 196

(4) Id. *ibid.*, p. 167-8.

(5) Composé de deux mots nahuas : *yztlacyo* menteur et *coliuhqui*, tordu.

(6) Texte du *Codex Vat.* 3738 dans le t. V de Kingsb. p. 183.

(7) Id. *ibid.*, p. 163.

(8) Id. *ibid.*, p. 185.

(9) Id. *ibid.*, p. 199.

clusions, tout en avouant qu'il ne sait comment des Israélites auraient passé au Mexique.

En suivant l'ordre chronologique nous arrivons à un écrivain d'une autorité beaucoup plus grande, le P. franciscain Bernardino de Sahagun qui, pour avoir été de la seconde génération des évangélisateurs du Mexique, ne laisse pas d'être au jugement du P. J. de Torquemada, le plus excellent des premiers investigateurs des choses les plus secrètes du Mexique, « en ayant connu tous les secrets et s'étant occupé, pendant plus de soixante ans à écrire en nahua tout ce qu'il put apprendre au moyen de cette langue » (1). — Le P. Sahagun dit d'abord : « Quant à la prédication de l'Evangile dans ce pays, on a émis beaucoup de doutes sur la question de savoir si elle a existé ou non, avant notre époque. J'ai toujours pensé que cette prédication n'a jamais eu lieu, parce que je n'ai trouvé nulle part rien qui se rattache à la foi catholique, tandis que tout lui est si contraire et si idolâtre, que je ne puis croire qu'en aucun temps l'Evangile y ait été prêché » (2). Mais presque aussitôt il se ravise ; et l'on voit que ses doutes portaient non pas sur tout le Mexique, mais exclusivement sur les contrées voisines de Mexico : après avoir parlé de la très ancienne Bible historiée que des missionnaires virent vers 1570 à Oaxaca (3), il ajoute : « Cela me paraît se rapporter à la Sainte Vierge et à ses deux sœurs, ainsi qu'à Notre Seigneur crucifié. Cela ne pouvait être connu que par une prédication antérieure. Il y a une autre chose qui aurait pu me faire pencher à croire que l'Evangile aurait été prêché dans ce pays ; c'est que ses habitants possédaient la confession orale, par laquelle les pénitents racontaient en secret leurs péchés aux satrapes

(1) *Mon. ind.*, L. IV, ch. 13, p. 380 du t. I

(2) *Histoire générale des choses de la Nouvelle-Espagne*, trad. par D. Jourdanet et Rémi Siméon. L. XI, ch. 13, p. 791. Paris 1880, gr. in-8.

(3) Voy. notre mém. sur *les Traces d'influence européenne dans les langues, les sciences et l'industrie précolombiennes du Mexique et de l'Amérique centrale* (*Revue des questions scientifiques*, Avril 1897, 2e série, t. XI, p. 20).

(prêtres), qui leur imposaient une pénitence et les exhortaient avec zèle à se corriger............ J'ai ouï dire aussi que, à Potonchan ou Campêche, les religieux qui allèrent les premiers y faire des conversions, trouvèrent beaucoup de choses se rapportant à la foi catholique et à l'Evangile. Si l'Evangile a été prêché dans ces deux contrées, il l'a sans doute été aussi à Mexico et dans le voisinage et même dans [toute] la Nouvelle-Espagne. Pourtant, je suis étonné que nous n'en ayons pas trouvé ici à Mexico des vestiges plus nombreux (1), que ceux dont j'ai parlé (2). Malgré tout, je crois qu'il aurait pu se faire que la prédication eût eu lieu pendant quelque temps, mais que les prédicateurs étant morts, les indigènes perdirent toute la foi qui leur avait été revélée et retournèrent aux idolâtries qu'ils avaient auparavant » (3). Il fonde cette conjecture sur les difficultés qu'il avait lui-même éprouvées à inculquer aux Indiens les doctrines catholiques, soit par des prédications, soit par des représentations scéniques des mystères, soit même par des peintures (4), comme avaient fait les Papas Gaëls (5). Il en concluait que, si on les livrait à eux-mêmes, il ne faudrait pas cinquante ans pour effacer chez eux toute trace de l'évangélisation ; il lui semblait donc « possible que la prédication

(1) Ces vestiges sont moins rares que Sahagun ne pouvait le savoir dans un temps où les relations restant manuscrites ne parvenaient pas facilement à la connaissance des chercheurs. Ses contemporains en connaissaient d'autres, et depuis on en a découvert beaucoup de nouveaux, comme on peut le voir dans nos mémoires précités.

(2) Voici le texte des deux dernières phrases : « Y si en estas dós partes dichas, hubo predicacion del Evangelio, sin duda que la hubo tambien en estas partes de México y sus comarcas y aun esta Nueva-España ; pero yo estoy admirado como no hemos allado mas rastros de los que tengo dichos en estas partes de México. » (Sahagun, *Hist. universal.* L. XI. ch. 13, p. 412 du t. VII des *Ant. of Mex.* de Kingsborough). — Nous nous sommes écartés de la traduction imprimée (*loc. cit.* p. 792) qui rend le passé défini *hubo* (eut) par « s'il était vrai qu'il y eût », comme si le texte avait porté l'imparfait « hubiesse », ce qui change notablement le sens.

(3) Sahagun. *Hist. gén.* L. XI, ch. 13, p. 792 de la trad. franç.

(4) Id. *ibid.*, p. 792.

(5) Voy. le mém. précité sur *les Traces d'influence européenne*, p. 499, 508-516.

ait eu lieu en d'autres temps » (1). Il aurait pu rappeler à cette occasion ce qu'il dit ailleurs des exhortations des parents à leurs filles au temps du paganisme : « Ces discours prononcés en chaire seraient plus utiles que bien des sermons aux jeunes gens des deux sexes » (2), tant ils étaient encore imprégnés de l'esprit chrétien ! On voit par ces citations que Sahagun, loin de se complaire dans l'hypothèse d'une evangélisation précolombienne (3), ne l'admettait au contraire qu'avec hésitation et seulement parce qu'il y était forcé par l'évidence des faits. Au fond sa théorie sur des prédications antérieures à celles des Espagnols, mais oubliées avant leur arrivée, ne diffère pas beaucoup de celle du P. Diego Duran, son contemporain.

Ce dominicain, né au Mexique et familiarisé avec le nahua (4), acheva en 1581 l'*Histoire et les Antiquités des Indiens de la Nouvelle-Espagne*, « l'ouvrage le plus curieux que l'on ait vu sur les antiquités des Indiens du Mexique, » dit en 1592 son émule le P. A. Dávila Padilla (5). Trouvant

(1) Asi que dige, concluyendo, que es posible que fuesen predicados, y que perdieron del todo la fe que les fue predicada, y se volvieron à las idulatrias antiguas. (Sahagun, *Hist. univ.* p. 412 du t. VI des *Ant.* de Kingsbereugh.)

(2) Id. *ibid.* L. VI, ch. 19, p. 390 du t. VI de Kingsb. — Cfr. notre mémoire précité sur *les Pratiques et institutions religieuses d'origine chretienne*, etc., p. 422.

(3) Et pourtant les préjugés contre les ordres religieux sont si enracinés chez certains lettres, qu'un linguiste a eu l'audace de dire en plein congres des Américanistes a Copenhague : « Le P. Sahagun n'est pas une auterité ; il a tout vu à travers ses lunettes ; et partout il a voulu decouvrir des traces du christianisme. » Les textes que nous lui avons mis sous les yeux lui ont fermé la bouche et, depuis, il s'est garde de revenir sur un sujet qui n'était pas de sa compétence. Ce n'est en effet pas assez d'avoir effleuré l'étude de quelques idiomes américains pour être à méme de trancher *à priori* les questions d'histoire précolombienne ! (Voy *Congrès international des Américanistes :* Procés verbal. Copenhague 1883 in-8, p. 11, et Compte rendu de la 5e session. Copenhague 1884 in-8, p. 98-108).

(4) E. Beauvois, *Hist. de l'ancien Mexique ; les Antiquités mexicaines du P. Duran, comparées aux abrégés des PP. J. Tobar et J. d'Acosta*, dans *Revue des questions historiques*, juillet 1885, pp. 109-165. (Aussi à part, Paris 1885, in-8).

(5) *Historia de la provincia de Santiago de México*. Madrid, 1596 in-4, ch. 93, p. 814.

dans les légendes des Mexicains des réminiscences du passage de la Mer Rouge (1), du châtiment de Coré, Datan et Abiron (2), de la manne tombée du ciel (3), de la Tour de Babel (4), et de beaucoup d'autres traditions bibliques (5), il en avait tiré la conviction que les Indiens étaient issus des dix tribus d'Israël exilées sous Salmanazar (6). Mais il avait l'esprit trop ouvert pour se cantonner, comme un précurseur de Kingsborough, dans ce système qui n'expliquerait pas tout ; aussi, après avoir constaté la conformité des enseignements du Papa Topiltzin avec les doctrines chrétiennes, ajoute-t-il : « Nous pouvons tenir pour probable que ce saint homme fut un apôtre de Dieu, qui débarqua en ce pays » (7). Il le rapproche même de Saint Thomas parce qu'il s'entendait comme lui à sculpter (8). La communion mexicaine (9) lui suggère les réflexions suivantes : « Le lecteur remarquera avec quelle exactitude cette cérémonie démoniaque contrefait celles de notre Sainte Eglise qui nous ordonne de recevoir le vrai corps et sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ, vrai Dieu et homme, pour la Pâque fleurie. A ce propos, notons que la fête de cette idole [Tezcatlipoca] se célébrait le 10 avril, c'est-à-dire dans le mois où tombe généralement le dimanche des Rameaux qui, étant une fête mobile, avance ou retarde de huit, dix jours, tantôt plus, tantôt moins. De ce fait on conclut, soit que notre sainte religion chrétienne a été connue dans ce pays (comme je l'ai dit), soit que notre maudit ennemi Satan, pour se faire adorer et servir, a contrefait les

(1) Diego Duran, *Historia de las Indias de Nueva-España*, 2 vol. in-4. Mexico, 1867, 1880, t. I, p. 5 ; cfr. t. II, p. 76.

(2) Id. *ibid.*, t. I, p. 5.

(3) Id. *ibid.*, t. I, p. 6.

(4) Id. *ibid.*, t. I, p. 7.

(5) Id. *ibid.*, t. II, p. 89.

(6) Id. *ibid.*, t. I, p. 2, 8.

(7) Id. *ibid.*, t. II, p. 74.

(8) Id. *ibid.*, t. II, p. 73.

(9) Voy. ce qu'il en dit dans notre mém. precité sur les *Pratiques et institutions relig.* etc., p. 198-200.

cérémonies catholiques, comme nous le remarquerons en beaucoup d'autres circonstances, et particulièrement en ce qui se faisait à cette même fête ; car la cérémonie achevée, un vieillard de grande autorité parmi les dignitaires du temple, montait les degrés et prêchait à haute voix leur loi et leur culte, conjointement avec les dix commandements que nous sommes tenus d'observer : de craindre, honorer et aimer leurs dieux....... ; de ne prononcer leurs noms en aucune matière ou discours ; de sanctifier les fêtes avec une extrême rigueur, en observant les cérémonies, les rites, avec les jeûnes et les vigiles, inviolablement ; d'honorer leur père, leur mère, leurs parents, les prêtres......... Il leur était absolument défendu de se tuer l'un l'autre..... ; de se rendre coupables de fornication ou d'adultère..... ; de voler......, de porter faux témoignage » (1).

Pour terminer, dit ailleurs le P. Duran, la fête « de *Totec* (2) *Xipe* (3) et *Tlatlauhquitezcatl* (4), trois noms sous lesquels on adorait, comme une trinité, un dieu autrement nommé *Tota* (5) *Topiltzin* (6) et *Yoyometl* (7), c'est-à-dire le

(1) Id *ibid.*. t. II, p. 96-97. — Las Casas s'etend longuement sur l'observation de la plupart des dix commandements chez les Indiens de la Vera-Paz, situéc entre le Soconusco et les Etats de Chiapa, Yucatan, Honduras et Guatemala, (*Apologética historia*, extr. dans le t. VIII, notes, p. 135-141 des *Ant. of Mex.* de Kingsborough.)

(2) En nahua *to* notre et *tecuhtli* seigneur.

(3) En zapotec *Xipijbitao* signifie : esprit de dieu (Gregorio Garcia, cité par Kingsborough, *Ant.* t. VIII, p. 191.) Dans ce composé c'est *bitao* qui a le sens de dieu.

(4) En nahua *tlatlauhqui* rouge et *tezcatl* miroir (métaphore pour désigner le soleil ou le ciel) ; sous une forme corrompue *Tlaclauque Teztzatlipuca* dans *Historia de los Mexicanos por sus pinturas* (p. 228 de *Nueva coleccion de documentos para la historia de México*, éditee par J. G. Icazbalceta. t III, Mexico 1891, pet. in-4)

(5) En nahua *to* notre et *tatli* père apocopé (Alonso de Molina, *Arte de la lengua mexicana y castellana*, 1571, 3e édit. Mexico, 1886 in-4 p. 137, dans *Anales del Museo nacional de México*, t. IV, fasc. 1 ; — Rémi Siméon, *Dict. de la langue nahuatl*. Paris 1895 in-4. p. 390).

(6) (7) En nahua *to* notre et *pilli* apocopé et suivi de la particule révérentielle *tzin*. Le composé peut donc se traduire par : Notre Seigneur ou Notre Seigneur le fils (car *pilli* signifie également fils et *tzin*, noble) ; c'est un équivalent du

père, le fils et le cœur de tous deux » (1), un prédicateur faisait un sermon rempli de métaphores et d'un style très élégant, dans lequel il rappelait la misère humaine, notre bassesse, nos devoirs envers le créateur ; il recommandait l'esprit de paix, la révérence, l'obéissance, la charité envers les nécessiteux et les pèlerins ; il condamnait le vol, la fornication, l'adultère, la convoitise du bien d'autrui ; en un mot « il incitait à la vertu et reprouvait les vices de toute sorte, comme un prédicateur catholique pourrait le faire » (2).

« Tout ce que j'ai dit ici, comme le reste, ajoute le

nom de Quetzalcoatl : « Y solo à este [Quetzalcohuatl] entre todos los otros dioses se llamaba en aquella ciudad [Cholula] *señor* por excelencia ; de manera que quando juraban o decian ; por Nuestro Señor, se entendia por Quetzalcohuatl, y no por otro alguno. » (B. de las Casas, *Apolog. hist.* ch. 122, extr. a la fin du t. V. p. 450 de son *Hist. de las Indias*, Madrid, 1876 in-8. — G. de Mendieta, *Hist. ecles. indiana*, L. II, ch. 10, p. 92. — Torquemada, *Mon. ind.* L. VI, ch. 24, p. 51 du t. II.) — Cette précieuse remarque nous fait comprendre pourquoi le P. B. de Sahagun ne cite nulle part Topiltzin ; c'est qu'il rend toujours son nom par *nuestro señor* et même avec plus de précision par *nuestro señor é hijo Quetzalcoatl* (*Hist. univ.* L. VI, ch. 16 et 37, pp. 406 et 481 du t. V des *Ant. of Mex.* de Kingsborough.) — Alonso de Zurita rend *pipiltzin*, pluriel de *pilli* par *principales* et *hidalgos ;* et le composé *tlaçopipiltzin* par *hijos de señores* (*Relacion de los señores de la Nueva España*, dans la *Nueva coleccion* d'Icazbalceta, t. III, p. 98). On serait donc autorisé a traduire *Topiltzin* par *fils de Notre Seigneur* ou *Notre Seigneur le fils*.

(7) En nahua *yulio* (ques el anima, dit Gonzalo Fernandez de Oviedo y Valdes, *Historia general y natural de las Indias*, publiée par José Amador de los Rios, Madrid 1855 in-4, t. IV, p. 45) ou *yollotl* (cœur, esprit) et *yomextin* (tous les deux), dont la desinence plurielle a été remplacée par le singulier *tl*. Il faudrait donc, selon l'orthographe normale, écrire *yolyometl*.

(1) Reverenciavan al padre, y al hijo y al espiritu santo y decian *tota, topiltzin y yolometle*, los quales bocablos quieren decir : *nuestro padre* y *nuestro hijo* y *el coraçon de anbos*, haciendo fiesta à cada uno en particular y à todos tres en uno, donde se nota la noticia que huvo de la trinidad entre esta gente. » (D. Duran, *Hist. de las Indias*, t. II, p. 140). — De la gran fiesta...... en la qual soleniçavan un ydolo llamado *Totec*, y *Xipe* y *Tlatlauhquitezcatl*, debajo de los quales tres nonbres adoravan como á trinidad y por otra manera *Tota*, *Topiltzin* y *yoyometl* que quicre decir : *padre*, *hijo* y el coraçon de ambos á dos. (Id. *ibid.* t. II, p. 147).

(2) Amonestava todo genero de birtudes y bedava todo genero de malos, como un catholico predicador lo podia persuadir (Id. *ibid.* t. II, p. 154).

P. Duran, montre que cette nation avait connu la loi de Dieu et le Saint-Evangile, puisqu'on lui annonçait des récompenses pour les bons et la punition pour les méchants. J'interrogeai les Indiens sur leurs anciens prédicateurs et j'écrivis leurs sermons (1), en conservant les phrases, la rhétorique et les métaphores. L'esprit en est réellement catholique...... Il y avait eu en ce pays quelque prédicateur qui y laissa les notions susdites » (2). — « La loi superstitieuse de ces Indiens se rencontrait en beaucoup de points avec la religion chrétienne qui, j'en suis convaincu, a été enseignée par un prédicateur, comme beaucoup de faits que j'ai trouvés m'autorisent à le croire ; mais tout est si plein de confusion que l'on hésite à se prononcer avec assurance. Quoique j'aie parlé de ce personnage pénitent, jeûneur, prédicateur [Topiltzin Quetzalcoatl], qu'ils appelaient maitre, ainsi que de ses disciples et qui, mécontent d'eux [les indigènes de Tula et de Cholula] s'en était allé pour se soustraire à la persécution avec ceux qui avaient voulu le suivre, il n'est pas permis d'être affirmatif, parce que nous pouvons attribuer les dites coïncidences aux enseignements du démon qui pillait et contrefaisait le culte divin pour être honoré comme Dieu » (3). — Le sincère historien devait en effet être fort embarrassé en présence d'une morale si pure accompagnée de rites abominables ; ses scrupules attestent sa bonne foi et montrent qu'il ne prétendait pas imposer ses convictions au lecteur (4).

(1) Sur ces sermons voy. notre mém. précité : *Pratiques et instit. relig.*, p. 422-426.

(2) Escrivi los sermones que predicavan con la mesma retorica y frassis suia y metaforas y realmente eran catolicos...... Huvo algun predicador en esta tierra que dexo la noticia dicha (D. Duran. *Hist. de las Indias*, t. II, p. 154).

(3) Id. *ibid.*, t. II, p. 198.

(4) Encore un de ces *Padres*, traites si dédaigneusement par M. Lucien Adam, dont il n'a pas le droit de dire : « Le P. Sahagun et les autres missionnaires ont singulièrement exagéré les analogies, d'ailleurs superficielles, que les dogmes et les rites des Mexicains pouvaient présenter avec les dogmes et les rites du catholicisme. » (*Congrès internat. des Américanistes :* Compte-rendu de la 5e session, p. 98). Pour juger de si haut des religieux qui

Un des abréviateurs du P. Duran, le P. J. Tobar ou de Tovar, de la compagnie de Jésus, qui composa une *Histoire du Mexique*, malheureusement perdue et dont il ne nous reste que l'abrége (1), résume en ces termes ce qu'il savait du Papa Topiltzin Quetzalcoatl et des vestiges du christianisme : en apprenant l'arrivée de Cortés à la Vera-Cruz, Montezuma fort inquiet réunit son conseil pour lui faire part de cette nouvelle. Eu égard aux récents prodiges dont on avait été témoin et aux récits sur les Espagnols, tous furent d'avis « que leur grand empereur, parti longtemps auparavant par mer dans la direction du soleil levant, en annonçant son retour, était certainement revenu. On envoya au devant de lui des messagers, pour lui présenter de toutes les richesses du pays, puisqu'elles étaient à lui ainsi que l'empire. Pour l'intelligence de ces choses, ajoute notre auteur, il faut rappeler que, d'après la relation, il y eut autrefois dans cette contrée un homme si pieux que bien des gens le regardent comme un saint qui vint prêcher l'Evangile ; car ses jeûnes, ses pénitences, ses veilles, ses admonestations contre tous les vices, en les condamnant sévèrement et en exhortant à la vertu, attestent que ce n'était rien moins qu'un homme évangélique ; aussi bien assure-t-on qu'il n'était pas idolâtre, mais qu'il abhorrait et vitupérait les idoles, les rites et les cérémonies diaboliques ; c'est pour cette raison qu'on le persécuta grandement ; il fut forcé de s'en aller par mer, en prédisant qu'il reviendrait avec d'autres pour venger les offenses dont les indigènes se rendaient coupables envers Dieu...... Aussi le regardait-on comme le vrai seigneur de tout l'empire, envoyé par Dieu. On dit que beaucoup de cérémonies, conformes à la loi évangélique et usitées au Mexique, viennent de lui, ainsi que les autels semblables aux nôtres consacrés aux idoles ; c'est pourquoi beaucoup de

étaient tout à la fois de laborieux linguistes et de veridiques historiens, il faudrait au moins avoir feuilleté leurs ouvrages !

(1) Dans un memoire cite plus haut (p. 130 note 4) nous avons montré la relation entre l'ouvrage du P. Duran et le résumé du P. J. de Tovar.

personnes le prennent pour un ministre du Saint Evangile.... On lui donnait également trois noms qui étaient ceux de dieux ou de dignités : *Topiltzin*, *Quetzalcohuatl* et *Papa*. Dans les images que l'on a de sa personne, il est peint avec une tiare à trois couronnes (1), comme celle de notre Saint-Père le souverain pontife » (2). Comme il suffit ici de montrer à quel point de vue se plaçait le P. J. de Tovar, pour expliquer les conformités de la religion mexicaine avec le christianisme, on a omis les preuves sur lesquelles il s'appuie, parce qu'elles sont plus amplement exposées dans l'une de ses sources, l'ouvrage du P. D. Duran. Ailleurs (3), il fait remarquer que, parmi les cérémonies du culte de Huitzilopochtli, les unes symbolisent avec le christianisme, les autres avec le judaïsme.

Un autre P. jésuite, le célèbre José d'Acosta, qui avait sous les yeux le résumé de Juan de Tovar (4), mais qui connaissait aussi le Mexique pour y avoir habité en 1586, ne doutait pas que certaines cérémonies mexicaines ne fussent analogues à celles des chrétiens, mais il expliquait cette conformité par une contrefaçon démoniaque (5). Telle était aussi l'opinion du P. Dominicain A. Dávila Padilla qui, après avoir décrit la robe blanche du grand prêtre des Mixtecs

(1) Le rituel mexicain, provenant de M. Aubin et reproduit par M. A. Chavero, a la suite de l'Album de *Hist. de las Indias* du P. Duran, représente en effet le souverain pontife, appelé en nahua *Papa* ou Topiltzin (Torquemada, *Mon. ind.*, L. VII, ch. 19, p. 117 du t. II), avec une tiare fort bien formée (pl. VI, fig. 11). Ce qu'affirme à ce propos J. de Tovar, n'étant emprunté ni a l'album ni au texte du P. Duran, doit l'être a d'anciennes peintures qu'il a dû voir et se trouve pleinement confirmé par la figure du dit rituel.

(2) *Origen de los Indios* (p. 81-82), publié par Orozco y Berra sous le titre inexact de *Codice Ramirez*, en tête de *Crónica mexicana* de Hernando Alvarado Tezozomoc, Mexico, 1881 in-4.

(3) Id. *ibid.*, p. 93.

(4) Voy. son aveu dans *Historia natural y moral de las Indias*, L. VI, ch. 1, p. 93 de la 6e edit. Madrid 1792 pet. in-4. — Cfr. notre mémoire cité plus haut (p. 130 note 4).

(5) J. d'Acosta, *ibid.*, t. II, p. 59-63, 71.

avec sa bordure de grelots (1), remarque « comment le démon a voulu imiter la robe sacerdotale prescrite par la Vieille Loi et contrefaire l'éphod (2). On sera vraiment émerveillé, ajoute-t-il, quand on saura qu'il amena par de grands détours les Mexicains à la contrée qu'ils occupent ; qu'une fois il fit tomber des aliments en guise de pluie ; qu'une autre fois il fit jaillir l'eau d'un rocher, et beaucoup d'autres particularités que j'exposerai toutes dans *l'Histoire de l'antiquité des Indiens* (3), si Dieu le permet et si mes devoirs ne m'occupent pas ailleurs. »

L'année même (1596) où parut la première édition de l'ouvrage dont on vient de donner un extrait, le P. franciscain G. de Mendieta terminait son *Histoire ecclésiastique des Indes occidentales*, où se trouve le passage suivant : « Les croyances religieuses, les rites, les coutumes, la manière de vivre dans les Indes au temps de leur découverte, étaient en tout et pour tout si étrangères et contraires à celles de nos Chrétiens (du moins en ce qui touche à la foi), que l'on a généralement pensé que leurs ancêtres n'avaient jamais eu notion de l'incarnation du Sauveur, ni de sa vie, de ses miracles, de sa passion et de sa mort....... Mais il est certain, d'autre part, que des faits inconciliables avec cette opinion me mettent en grande perplexité ; des vestiges signalés par des personnes dignes de foi donnent à croire qu'autrefois notre sainte religion avait été prêchée dans cette Nouvelle-Espagne ou que tout au moins elle y a été connue » (4). Après avoir parlé d'Izona, de Cocolcan, des peintures bibliques vues par Fr. Gomez, Al. de Escalona et D. de Mercado ; et de celles des Achis (5), il signale la croyance

(1) *Hist. de la provincia de Santiago de México*. ch. 90. p. 803.

(2) *Exode*, XXVIII, 31-34.

(3) *Historia de le ântiguedad de los Indios*, que le savant bibliophile J. de Eguiara croyait perdue, mais que les éditeurs de la *Biblioteca de los Americanistas*, malheureusement interrompue, se proposaient de publier (Voy. en le *Prospectus*, Madrid, 1886 in-8). Elle n'a pas encore paru.

(4) *Hist. ecles. indiana*. L. IV, ch. 41. p. 536.

(5) Voy. notre mém. sur les *Traces d'influence européenne*, p. 511-514.

au Messie qui était répandue chez les Totonacs. Ces peuples, dit-il d'après B. de las Casas (1), adoraient la grande déesse des cieux, femme du soleil, qu'ils regardaient comme leur médiatrice auprès du grand Dieu. Ils espéraient que, par son intercession, il leur enverrait son fils pour les libérer de l'odieuse servitude de sacrifier aux dieux des victimes humaines. « Le démon, ajoute-t-il, parait avoir voulu introduire en son église satanique un personnage jouant le même rôle que la reine des anges, mère de Dieu, remplit dans l'église catholique, en sa qualité de méditatrice pour tous les affligés implorant son intercession auprès du grand Dieu et soleil de justice et de son très saint Fils. Ou bien peut-être les ancêtres de ces Indiens ont-ils eu connaissance de Notre-Dame consolatrice, par les prédications de quelque apôtre ou serviteur de Dieu (comme on le présume d'après d'autres indices rapportés dans le cours de cette histoire) ; la mémoire de Notre-Dame aura été obscurcie dans l'esprit de leurs successeurs qui, tombant de jour en jour dans de plus graves erreurs, seront venus à l'honorer comme une déesse, ce qui aura pu se produire dans le cours et les vicissitudes des temps » (2). Voici sa conclusion : « Tous les récits et témoignages rapportés ici, dit-il, ne laissent pas de nous faire soupçonner que les ancêtres des Indiens connaissaient les mystères du christianisme. » Puis, tout en avouant que la croyance au Messie et la circoncision chez les Totonacs sont en faveur de l'hypothèse d'une origine judaïque, il laisse à chacun la faculté de croire ce qu'il veut en une matière si incertaine (3). Il attribue d'ailleurs à une imitation démoniaque une partie des analogies entre les rites chrétiens et les pratiques des païens (4).

Le P. Juan de Torquemada, qui a refondu, continué et

(1) *Apol. hist.* ch. 143, p. 453-455 du t. V de son *Hist. de las Indias*, Madrid, 1876, in-8.

(2) *Hist. ecles. ind.* L. II, ch. 9, p. 90-91.

(3) Id. *ibid.*, L. IV, ch. 41, p. 536-540.

(4) Id. *ibid.*, L. II, ch. 14, p. 97.

plus que triplé (1) l'ouvrage de Mendieta, reproduit (2) le chapitre dont on vient de traduire des extraits, mais il en tire des conclusions bien différentes. « Ces derniers faits, dit-il, sont rapportés par le P. Mendieta, mais bien que lui et ceux dont il les tenait jouissent d'une grande autorité, il est certain que tous les habitants de la Nouvelle-Espagne ignoraient les profonds mystères de notre sainte foi...... ; il est absolument sûr et avéré que la notion du vrai Dieu y fut apportée par les Espagnols » (3). Il repousse non moins énergiquement l'hypothèse de l'origine judaïque, mais pour expliquer les prédictions sur les hommes blancs (4) et les analogies non contestables que le culte, les mœurs, la circoncision et la communion chez les Mexicains (5), offrent avec les prescriptions de l'Ancienne et de la Nouvelle Loi, il n'a d'autre ressource que de les attribuer à une suggestion satanique. Tout son ouvrage, dit-il, fournit la preuve que Huitzilopochtli singeait Dieu par permission divine (6).

De même, après avoir remarqué que le deuxième jour du mois d'Atlacahualco, correspondant selon lui à notre février, les Mexicains présentaient les enfants au temple et que non seulement cette cérémonie se faisait le jour de notre Chandeleur [2 février], mais qu'elle rappelle encore la présentation de l'enfant Jésus au temple de Jérusalem, il note « l'envie du démon et son désir d'imiter Dieu et tout son possible. » S'étant placé à ce point de vue, il ne peut être soupçonné d'avoir, nous ne dirons pas inventé, mais arrangé en faveur de la theorie sur l'évangélisation précolombienne, les récits relatifs à Quetzalcoatl et à la croix de Guatulco, attribuée à

(1) Les relations entre les deux ouvrages ont été examinées par J. G. Icazbalceta, dans la notice placée en tête de son édit. de *Hist. ecles. ind.*

(2) *Mon. ind.* L. XV, ch. 49, p. 132-135 du t. III.

(3) Id. *ibid.*, t. III, p. 135.

(4) Voy. notre mém. sur *les deux Quetzalcoatl espagnols : J. de Grijalva et F. Cortés*, dans *Muséon*, t. IV, n° 4 et 5, août et octobre 1884, p. 471-4, 478, 480. 486-491, 573-580, 582-9.

(5) Voy. notre mém. précité sur les *Pratiques et institutions relig*

(6) Torquemada, *ibid.*, L. X. ch. 15, p. 264 du t. II.

Saint André (1), ainsi qu'à certaines doctrines vraiment chrétiennes des Indiens. Il dit en effet, à propos des exhortations des parents à leurs enfants : « Je ne sais vraiment pas ce que pourraient dire de plus ceux qui professent le christianisme (2)......... — Quiconque considérera bien ces paroles verra que c'est le langage du Christ....... Ceux qui ont lu le *Livre des Proverbes* diront que cette doctrine est celle du Saint-Esprit, comme on la trouve dans la bouche de Salomon » (3). Une sorte d'oraison dominicale qui était usitée chez les Mexicains lui suggère les réflexions suivantes : « Cette prière est digne d'être notée, quoiqu'elle ne fût pas méritée par celui à qui elle était offerte. Elle appartient au vrai Dieu à qui sont dues toutes les louanges, car elles sont bien à lui et non à d'autres. Mais il n'est pas étonnant que ces peuples trompés aient pris le change et adressé au démon ce qu'ils devaient réserver pour Dieu » (4). — Ces divers aveux ont une grande force dans la bouche d'un contradicteur de la théorie d'une évangélisation précolombienne. Le témoignage de Torquemada sur ces points et sur nombre d'autres est d'autant plus précieux pour les partisans de cette thèse qu'il ne saurait être suspect aux esprits les plus prévenus contre elle !

Les écrivains laïques, n'ayant pas fait une étude particulière de l'idolâtrie mexicaine, n'en parlent qu'incidemment. Cependant Alonso de Zurita, qui habita la région isthmique de 1550 à 1564, mais qui écrivit plus tard sa *Breve relación* et qui connaissait plusieurs des ouvrages cités plus haut,

(1) Cette opinion que nous ne sommes pas chargé de soutenir, n'est pas aussi inconciliable avec les faits qu'elle paraît l'être à première vue. Saint André était le patron de l'Écosse, d'où étaient partis les Papas pour les îles Nordatlantiques et de là pour le Nouveau Monde. Le *Kjalnesinga saga* cite (ch. 2, p. 399 du t. II des *Islendiga sœgur*. — Cfr. notre mém. sur *Les chrétiens d'Islande au temps de l'Odinisme*, dans *Muséon*, t VIII, nº 4. Août 1889, p. 435-6) un chrétien qui s'établit en Islande, vers l'an 900, dans les possessions du columbite Œrlyg et dont le nom *Andrid* doit être une forme norraine du latin Andreas.

(2) Torquemada, *Mon. ind* L. IX, ch. 32, p. 224 du t. II.

(3) Id. *ibid.*, L. XIII, ch. 36. p. 495 du t. II.

(4) Id. *ibid.*, L. VI, ch. 20, p. 40 du t. II.

paraît avoir emprunté leurs idées sur l'origine judaïque (1). — Le célèbre historien Antonio de Herrera, qui écrivait vers la fin du XVI[e] siècle, conclut de divers faits rapportés par lui que le démon avait voulu singer l'église de Dieu (2). — Ixtlilxochitl au contraire nous dépeint Quetzalcoatl comme un chrétien (3), et Pedro de Castañeda de Nagera, qui fit partie de l'expédition de Fr. Vasquez de Coronado dans l'Arizona (1540-41) (4) dit à propos des croix que les indigènes de Cibola érigeaient sur les sépultures et près des fontaines : « C'est ce qui m'a fait penser que, d'une manière ou d'une autre, les Indiens ont eu quelque connaissance de la croix de Jesus-Christ, notre Rédempteur, et cela probablement par la voie de l'Inde d'où ils sont venus » (5).

Puisque nous sommes dans les contrées situées au nord du Mexique, interrompons un instant l'ordre chronologique pour lui substituer l'ordre géographique et notons que l'abbé Clavigero, passant en revue les relations des Jésuites relatives aux tribus californiennes, trouve chez les Pericui la notion d'un fils du créateur qui instruisit leurs ancêtres, mais qui néanmoins fut mis à mort par eux, et chez les Cochimi la croyance en un être descendu du ciel pour faire du bien aux hommes, et en des créatures qui se liguèrent contre leur auteur et persécutèrent les hommes qu'ils enfermaient sous terre pour les empêcher de voir le seigneur vivant : « On ne peut moins faire, ajoute-t-il, en lisant ces récits, que d'être étonné de relever dans les dogmes des barbares Californiens

(1) *Breve rel.* dans le t. III, p. 94 de la *Nueva Coleccion* publiée par J. G. Icazbalceta. Mexico 1891, pet. in-4.

(2) *Historia general de los hechos de los Castellanos en las islas y tierra firme del mar Oceano*, Madrid, 1730 in-4 Dec. III, L. II. ch. 15, 16, p. 68, 69 — Voy. beaucoup d'autres passages auxquels renvoie la table génér.. au mot *demonio*.

(3) *Historia chichimeca*, ch. I et *Sumaria relación*, pp 206 et 459 du t. IX des *Ant. of Mex.* de Kingsborough.

(4) *Relation du voyage de Cibola*, part. II, ch. 3, p. 165 de la 1[re] série, t. IX des *Voy.. relat. et mémoires originaux pour servir à l'hist. de la découv. de l'Amérique*, publiée par H. Ternaux-Compans Paris 1833 in-8.

(5) Id. *ibid.*, part. III, ch. 8, p. 240.

tant de traces, sans doute bien altérées, des vérités chrétiennes. On pourrait soupçonner qu'ils en ont été instruits par des captifs chrétiens : dans les cinquante années antérieures à l'arrivée des Jésuites en Californie, il y avait abordé beaucoup de navires du Mexique et quelques-uns d'autres pays ; mais personne que l'on sache ne s'y était arrêté assez longtemps pour en apprendre les langues très difficiles, et les indigènes eux-mêmes, interrogés sur l'origine de leurs croyances, affirmèrent constamment qu'ils les tenaient de leurs ancêtres » (1).

Citons encore quelques auteurs qui, sans avoir été contemporains de la conquête espagnole, ont pu cependant connaître, par des récits de seconde main, ce qui se passait au temps de l'idolâtrie. A. de Vetancurt, s'appuyant sur les faits rapportés par les PP. J. d'Acosta et J. de Torquemada, est d'avis que la confession, la procession du *corpus domini* et la communion, ont été contrefaites par le démon (2) dans des cérémonies analogues, usitées chez les Indiens. Il énumère plusieurs traits communs à la religion des Israélites et au paganisme mexicain, ressemblance qu'il attribue à une imitation satanique (3). Il croyait d'ailleurs que les Indiens avaient eu pour ancêtres des émigrants de diverses nations, notamment des Juifs (4), des Espagnols (5). — Le P. Diego Lopez de Cogol-

(1) *Storia della California*, Venise 1780, 2 vol. in-8, extr. dans le t. VIII, notes p. 102-103 des *Ant. of Mex.* de Kingsborough.

(2) *Teatro mexicano* Mexico 1698, in-4. part. II, tit. III. ch. 9. 10, p. 85-87.

(3) Cette opinion éclectique avait été exprimée, dès 1607, à peu près dans les mêmes termes, mais avec beaucoup plus de développements par le P. Greg. Garcia dans son *Origen de los Indios de el Nuevo Mundo* (L. IV, ch. 25, 2ᵉ edit. Madrid, 1729 in-4, p. 515-6). Nous n'avons pas a analyser ici ce savant ouvrage, parce que l'auteur, se confinant dans l'ethnographie, n'a parle des croyances et cérémonies des anciens Mexicains que d'après les PP. J. de Torquemada et J. d'Acosta. Il connaissait d'ailleurs mieux le Pérou que le Mexique.

(4) Hypothese admise par Diego Andrés Rocha auditeur en l'audience royale de Lima, qui publia dans cette ville en 1681 : *Origen de los Indios occidentales del Piru, México, Santa Fé y Chile*, réédité en 2 vol. in-18 dans *Coleccion de libros raros o curiosos que tratan de América*, t. III et IV, Madrid, 1891 ; par J. Adair, auteur de *The History of the American Indians*, Londres, 1775 in-4. et par beaucoup d'autres.

(5) Vetancurt, *Teatro mexicano*, part. II, tit. 1, ch. 9, p. 19.

ludo, tout en avouant qu'il n'était pas certain que l'Evangile eût été prêché en Amérique par les apôtres même, dit que les croix trouvées par les premiers Espagnols, et surtout le crucifix transporté au couvent de Merida, donnent à penser que les indigènes du Yucatan avaient reçu, puis perdu la connaissance de la foi chrétienne (1). Il réfute ceux qui faisaient remonter ces croix à des Espagnols captifs en Yucatan dans le premier quart du XVI[e] siècle, et il fait remarquer avec raison que le culte de la croix n'aurait pu en si peu de temps jeter des racines si profondes : on l'adorait en effet comme divine, on lui élevait des temples et on lui offrait des sacrifices variés (2). « S'il est une chose étonnante, dit-il, c'est cette croyance spéciale aux Indiens du Yucatan, entre toutes les autres nations de cette vaste etendue de terres américaines ; elle est difficile à expliquer autrement que par la prédication des mystères de la Loi évangélique » (3). Comme fondement de cette opinion il allègue les faits constatés par Las Casas, le baptême, la confession orale (4).

De cet examen général il ressort, de l'aveu unanime de nos auteurs, (et presque tous étaient des ecclésiastiques fort compétents en la matière), que la religion des anciens Mexicains présentait de frappantes analogies avec les croyances, les institutions et les pratiques religieuses des Chrétiens d'Europe. Mais ces écrivains n'ayant pu, comme nous l'avons fait, réunir les documents, alors inédits pour la plupart, qui leur auraient permis de suivre, sinon pas à pas, du moins de génération en génération et de contrée en contrée, les migrations des Papas Gaëls et de leurs descendants ou disciples du Nouveau Monde, ils ont eu recours à diverses hypothèses : les plus hardis, comme B. de las Casas, P. de

(1) *Historia de Yucathan*. Madrid 1688, in-fol. L. II, ch. 11, p. 96.

(2) Ni en el corto tiempo referido parece averse podido radicar tanto entre los Indios la veneracion de la cruz, adorandola por Dios, fabricandole templos, y ofreciendole sacrificios tan diversos. (Id. *ibid.*, L. IV, ch. 9, p. 201)

(3) Id. *ibid.*, L. IV, ch. 6, p. 189.

(4) Id. *ibid.*, L. IV, ch. 6, p. 189-192.

los Rios, B. de Sahagun, J. de Tovar, J. d'Acosta, G. de Mendieta, Ixtlilxochitl, A. de Herrera, P. de Castañeda, A. de Vetancurt, Cogolludo, Clavigero, ont senti qu'il y avait là en tout ou en partie des réminiscences du christianisme et même d'une évangélisation précolombienne, également reconnues par le P. D. Duran et le commentateur du *Codex Vaticanus 3738*, qui admettent aussi une influence judaïque. Torquemada ne voulait ni de l'origine hébraïque ni des prédications chrétiennes, mais comme il ne pouvait nier les analogies aussi bien avec la Nouvelle qu'avec l'Ancienne Loi, il les attribuait au démon, conformément à l'explication donnée en pareil cas par des Pères de l'Eglise. Il était d'autant plus autorisé à le faire, dans le cas présent, qu'il avait surtout à parler des croyances et des cérémonies des Tenuches ou Mexics, car nous allons voir que ces renégats avaient pris à tache de déformer les doctrines chrétiennes. Il suffit donc d'ajouter un seul mot à l'hypothèse de l'intervention directe du démon pour lui donner un sens parfaitement rationnel, qui n'offusquera peut-être plus les libres penseurs. Si au terme de « Satan », employé par de pieux missionnaires pour désigner celui qui fut l'instigateur plutôt que le propre artisan du mal, on substitue la locution « suppôts de Satan, » on aura une qualification exacte pour stigmatiser les inhumains contrefacteurs de la religion de paix et de charité.

(A suivre). E. BEAUVOIS.

LES DIVERSES RECENSIONS DE LA VIE DE S. PAKHOME

ET LEUR DÉPENDANCE MUTUELLE. (1)

---

§ 2. La vie C et les recensions égyptiennes.

Occupés à rechercher quel est, parmi les neuf recensions de la Vie de S. Pakhôme, le texte original d'où les autres sont dérivés, nous avons déjà établi que A (vie grecque traduite par Denys le Petit) dérive de B (vie grecque dont la version latine se trouve dans Surius) et que B est un excerptum de C (vie grecque publiée par les Bollandistes) + P. Ces *Paralipomena* (P), qui ne comprennent qu'une série d'anecdotes sur Pakhôme, ne représentent certainement pas la biographie primitive du saint. Restent donc en présence C (2) et les vies égyptiennes. Est-ce en grec ou en

(1) Voyez *Le Muséon*, Avril 1897, p. 148 s.. Des raisons matérielles nous ont forcés à retarder jusque maintenant la continuation de cet article.

(2) La vie grecque inédite de Paris est aussi une recension fort postérieure. Nous avons pu, depuis que nous avons donné le commencement du présent article, nous procurer la photographie de trois feuillets de cette Vie. Elle commence par reproduire, presque mot pour mot, le ch. XXXVIII de *l'Histoire lausiaque*. Le feuillet du milieu reproduit littéralement B 76 *f.*-77. Enfin, cette vie inédite se termine absolument de la même façon que B 90. Le parallélisme qui existe entre B et cette recension grecque, prouve que les deux textes sont apparentés en ligne directe. Dès lors, il est vraisemblable que la Vie de Paris dérive de B. Elle est en effet moins complète, et elle renferme le texte de la règle de l'ange, que B n'eût pas omis, s'il l'avait lu dans son modèle. (Voyez *Le Muséon*, 1897, pp. 158, 159.)

copte que notre histoire fut d'abord rédigée ? A voir l'assurance avec laquelle MM. Amélineau et Grützmacher proposent leur théorie sur l'originalité du texte copte, on la croirait définitivement établie. Nous pensons pourtant qu'elle n'est pas admissible.

1°) *Il est d'abord incontestable qu'entre C et les sources égyptiennes il y ait un lien de parenté.*

1) On a bien de la peine à trouver dans C un fait qui ne se rencontre point dans ces autres vies. Il n'y a guère que le petit récit de C 53 que nous ne nous souvenions point y avoir lu. Car, pour ce qui regarde les n°s 34 *in.*, 59, 61 *in.*, 71 *in.*, ils ne font que réunir des traits épars ailleurs, ou développer davantage des détails qui ne manquent point dans les textes coptes. Il faut à ce fait une explication. On comprendrait ce phénomène sans recourir à la parenté des sources, si, les vies égyptiennes étant plus complètes, C se bornait aux évènements principaux. Mais il n'en est point ainsi. Souvent, C relate des faits peu importants et qui durent se répéter plus d'une fois dans la vie de Pakhôme. Comment dès lors des sources indépendantes eussent-elles pu s'entendre toujours à choisir et à narrer les mêmes points ?

2) De plus, comment ces diverses vies, si elles étaient étrangères les unes aux autres, en seraient-elles venues à disposer d'ordinaire leurs récits dans le même ordre ? C 1-26, les faits se succèdent comme dans M 1-56 et A^r 337-406. Même observation pour C 27-40, M 57-82, A^r 533-578 et pour C 40-50, M 82-102, A^r 398-432. Notez spécialement que C 12-13, M 27-29, A^r 363-365 et C 27 *fin.*-30, M 57-65, A^r 553-560, diverses tentations et divers miracles de Pakhôme, réunis uniquement à cause de la similitude de leur objet, sont rapportés de part et d'autre absolument dans le même ordre, ordre d'ailleurs identique à celui dans lequel ils sont disposés dans A et dans B.

3) Enfin, c'est jusque dans les expressions que l'accord existe entre C et les sources égyptiennes.

Cf. C 1, A^r 337-39 (1). Il ne s'agit pas ici d'un récit. C'est une introduction. Ce sont des idées générales. Quelle raison aurait bien pu amener deux auteurs étrangers à se servir des mêmes termes ? Or, C et A^r se suivent pas à pas, mot à mot, jusque dans les incises les plus insignifiantes, citant à la même place, de la même manière, les mêmes passages de l'Ecriture. Voici les textes, du moins en partie :

C.

Ὁ Λόγος ταῦτα πάντα κτίσαντος Θεοῦ ἀλήθεια, ὁ γενόμενος πρὸς τὸν πατέρα ἡμῶν Ἀβραὰμ ἐπὶ τῷ τέλει τῆς πρὸς αὐτὸν εὐαρεστήσεως, ἤτοι ὁλοκαρπώσεως τοῦ μονογενοῦς Υἱοῦ αὐτοῦ, λέγοντος τοῦ Κυρίου· Εἰ μὴ εὐλογῶν εὐλογήσω σέ καὶ πληθυνῶν πληθυνῶ σέ ὡσεὶ τὰ ἄστρα τοῦ οὐρανοῦ τῷ πλήθει·καὶ πάλιν· Ὅτι ἐν τῷ σπέρματί σοῦ εὐλογηθήσονται ἐν σοί πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς. Οὕτως γὰρ μετὰ Μωυσέα, τὸν Θεράποντα αὐτοῦ, και τοὺς ἄλλους προφήτας λαλῶν, φανεὶς ἄνθρωπος καὶ σπέρμα Ἀβραὰμ, τὴν ἐπαγγελίαν τῆς εὐλογίας εἰς πάντα τὰ ἔθνη ἐπλήρωσεν, τοῖς μαθηταῖς λέγων· Πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Καὶ εἰς πᾶσαν τὴν γῆν τοῦ Εὐαγγελίου αὐξαμένου, ἐκ συγχωρήσεως Θεοῦ, μετὰ δοκιμῆς πίστεως αὐτοῦ, βασιλεῖς ἕλληνες κατὰ τῶν χριστιανῶν ἐκίνησαν μέγαν πανταχοῦ διωγμόν. Καὶ πολλῶν Μαρτύρων διὰ πολλῶν καὶ ποικίλων βασάνων ἕως θανάτου στεφανοθέντων, σὺν Πέτρῳ τῷ Ἀλεξανδρινείας Ἀρχιεπισκόπῳ, ὑπερηύξανεν καὶ ἐκραταιοῦτο ἡ πίστις τοῦ Χριστοῦ ἐν πάσῃ χώρᾳ καὶ νήσῳ κατὰ τὰς Ἐκκλησίας. Ἐκεῖθεν καὶ μοναστήρια ἤρξαντο γενέσθαι, καὶ ἀσκητῶν τόποι ἁγνείᾳ καὶ ἀποταξίᾳ ἡτοιμάσαντο .... Ἐπειδὴ τῶν Μαρτύρων .... ὑπομονὴν ἴδον οἱ πάλαι ἐξ Ἑλλήνων γεγονῶτες μοναχοί, ἤρξαντο ἀνανεῶσαι τὸν βίον, περὶ ὧν ἐλέχθη· Ὑστερούμενοι, θλιβούμενοι, κακοχούμενοι, ἐπ' ἐρημίας πλανώμενοι καὶ ὄρεσι και σπηλαίοις καὶ ταῖς ὀπαῖς τῆς γῆς.

(1) Nous n'avons pas les premières pages de T ni de M.

A r.

كلمة الله خالقه كل شيئ هذا التى صارت الى ابينا ابراهيم اذا امرته ان يرفع ابنه ووحيده قربانا ثم قال له انى بالبركة اباركك وبالكثراة اكثرك مثل نجوم السما فى كثرهم وبزرعك يتباركون جميع اجيال الارض ومن بعد الاب ابراهيم كلم موسى نبيه وعبده وجميع الابيياء ثم ظهر المتكلم وهو انسان من زرع ابراهيم كما وعده ببركه للامم وامر تلاميذه قايلا امضوا وتلمذوا وجميع الامم وعمدوهم باسم الاب والابن والروح القدوس وكذلك انتشرت بشارته فى جميع الارض بنعمة الله ومن قوة تجربته اماتة حركوا الملوك الكفره اضطهاداة على جميع المسيحيين الذين فى كل موضع وشهداء كثير دفعوا اليهم نفوسهم للعذاب الكثير المختلف الى حد الموت ونالوا الاكاليل ومن بعدهم بطرس الطوبانى بطريرك الاسكندريه وان تموا لامانه عظيم فى كل كارة فى الكنايس المقدسة ثم بعد ذلك ابتدوا بالاديرة ومساكن النساك ولان الذين صاروا رهبان او لا نظروا الشهدا وصبرهم من اجل هذا جددوا سيرة ايليا النبى دفعة اخرى القوم الذين قال عنهم بولس الرسول انهم كانوا حزانا مقلين مضيقين وكانوا تايهين فى البرارى والجبال والمغاير.وشقوق الارض (1).

(1) Ne disposant que des publications de M. Amélineau, nous reproduisons les textes arabes et coptes, tels qu'il les a donnes, bien qu'il s'y rencontre plus d'une faute qui ne doive pas appartenir aux manuscrits. De même, argumentant contre le professeur de Paris, nous mettons sous les yeux de nos lecteurs la traduction que lui-même a faite. Bien qu'elle rende le sens général des passages, elle est parfois inexacte dans les détails ; nous relèverons ces inexactitudes, quand elles auront quelqu'importance.

Voici la traduction du texte que nous venons de citer :

C'est le Verbe de Dieu, le Créateur de toutes choses, qui alla vers notre père Abraham, lorsqu'il lui ordonna de sacrifier son fils unique ; il lui dit alors : « Je te comblerai de bénédictions, et je te multiplierai comme les étoiles du ciel dans leur nombre : en ta semence seront bénies toutes les générations de la terre ». Et après le père Abraham, il parla à Moïse, sor

La narration suivante se lit dans trois des sources que nous comparons.

C, 33 *fin.*

Ὀψὲ δὲ ἐν μιᾷ ἦλθεν ὁ Πατὴρ ἡμῶν Παχούμιος ἀπὸ τοῦ ἔργου νοσῶν. Καὶ κατακειμένῳ αὐτῷ καὶ ῥιγῶντι ἐπέβαλεν αὐτῷ στρῶμα τρίχινον ὁ Θεόδωρος. Καὶ ἰδὼν οὐκ ἠθέλησεν, λέγων· Ἆρον αὐτό, καὶ βάλε ἐπάνου μοῦ ψιάθιον, καθὼς πάντες οἱ ἀδελφοί. Καὶ δράκα φοινίκων ἐξέτεινεν αὐτῷ ὅπως λάβῃ· καὶ μὴ λαβών, μετὰ δακρύων λέγει· Ἐπειδὴ ἡμεῖς ἔχωμεν τῶν ἀδελφῶν τὸν κάματον καὶ τὰς χρείας οἰκονομῆσαι, διὰ τοῦτο ἐξουσιάζομεν ἑαυτοῖς ἀναλίσκειν ; Καὶ ποῦ ἐστιν ὁ φόβος τοῦ Θεοῦ ; Ἆρα διῆλθες ὅλας τὰς καλύβας τῶν ἀδελφῶν ταύτην τὴν ὥραν καὶ ἠρεύνησας μὴ εἶναί τινας αὐτῶν ἀσθενοῦντας ; καὶ ἕως τούτων γὰρ κριτὴς ὁ Θεός.

T, M. M. F. C., IV, 2 f., 530-531.

ⲀⲨⲰ ⲙⲛⲛⲥⲱⲥ ⲁϥⲉⲓ ⲉϩⲟⲩⲛ ϩⲓ ⲣⲟⲩϩⲉ ⲛⲟⲩϩⲟⲟⲩ ⲛϭⲓ ⲡⲉⲛⲉⲓⲱⲧ ⲡⲁϩⲱⲙ ⲁϥⲛⲟϫϥ ⲉⲩⲧⲙⲏ ⲁϥⲛⲕⲟⲧⲕ ⲉⲣⲉ ⲡⲉϥⲥⲱⲙⲁ ⲛⲉϩⲣⲙⲟⲛⲧ . ⲁ ⲑⲉⲟⲇⲱⲣⲟⲥ ⲛ ⲟⲩⲡⲣⲏϣ ⲛϥⲱ ⲁϥϩⲟⲃⲥϥ ⲉϫⲱϥ ⲁⲩⲱ ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲁϥ ϫⲉ ϥⲓ ⲡⲉⲓⲡⲣⲏϣ ⲙⲙⲁⲩ ϩⲓϫⲱⲓ ⲛⲅϩⲟⲃⲥⲧ ⲛⲟⲩⲧⲙⲏ ⲛⲑⲉ ⲛⲛⲉⲥⲛⲏⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϣⲁⲛⲧⲉ ⲛϫⲟⲉⲓⲥ † ⲡⲉⲙⲧⲟⲛ.

prophète et son serviteur, et a tous les prophètes ; puis, il se montra et conversa sous la forme d'un homme de la semence d'Abraham, car il lui avait promis une bénédiction pour le peuple. Il donna (alors) ses instructions à ses disciples, disant : « Allez, enseignez toutes les nations, baptisez-les au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ». Ainsi, son Evangile se répandit par toute la terre, par la grâce de Dieu. Et, quand ils eurent éprouvé la force de sa foi (? le texte arabe est ici fort obscur), les rois infidèles excitèrent la persécution contre les chrétiens qui se trouvaient partout ; un grand nombre de martyrs se livrèrent aux nombreux tourments jusqu'a la mort, et obtinrent la couronne ; le dernier d'entre eux (litt. et apres eux) fut le valeureux Pierre, patriarche d'Alexandrie Et voici que la foi s'accrut grandement par tout le pays dans les Eglises saintes, et alors commencèrent (d'être bâtis) les monasteres et les habitations des dèvots, car ceux qui furent les premiers moines furent témoins de ce que les martyrs eurent a endurer. Pour cela, il renouvelerent la conduite du prophète Elie et de ceux dont a parlé l'Apôtre Paul : « ils étaient tristes, opprimés, errant dans les déserts et les montagnes, (habitant) les grottes et les trous de la terre, etc.

ⲛⲧⲟϥ ⲇⲉ ⲁϥⲉⲓⲣⲉ ⲕⲁⲧⲁ ⲑⲉ ⲉⲛⲧⲁϥϫⲟⲟⲥ ⲙⲛⲛⲥⲱⲥ ⲁϥⲙⲉϩ ⲧⲉϥϭⲓϫ ⲛⲃⲛⲛⲉ ⲁϥⲥⲟⲟⲩⲧⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉⲣⲟϥ ⲉϥϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲁⲣⲏⲩ ⲕⲛⲁϣⲟⲩⲉⲙ ⲥⲛⲧⲉ ϫⲉ ⲙⲡⲕⲟⲩⲱⲙ ⲙⲡⲉⲓⲛⲁⲩ . ⲛⲧⲟϥ ⲇⲉ ⲙⲡϥϫⲓⲧⲟⲩ ⲁⲗⲗⲁ ⲁϥⲟⲩⲱϣⲃ ⲛⲁϥ ϩⲛ ⲟⲩⲛⲟϭ ⲛⲙⲕⲁϩ ⲛϩⲏⲧ ϫⲉ ⲉⲡⲉⲓⲇⲏ ⲉⲣⲉ ⲛϩⲓⲥⲉ ⲛⲛⲉⲥⲛⲏⲩ ⲛⲧⲟⲟⲧⲛ ⲙⲛ ⲛⲉⲩⲭⲣⲓⲁ ⲉⲧⲣⲉⲛⲟⲓⲕⲟⲛⲟⲙⲉⲓ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲁⲛⲟⲛ ϩⲱⲱⲛ ⲛⲧⲛⲉⲣ ⲡⲉⲛⲙⲧⲟⲛ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲉⲥⲧⲱⲛ ϭⲉ ⲧⲉⲛⲟⲩ ⲑⲟⲧⲉ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲁⲣⲁ ⲁⲕⲙⲉϣⲧ ⲛⲕⲁⲗⲩⲃⲏ ⲛⲛⲉⲥⲛⲏⲩ ⲙⲡⲉⲓⲛⲁⲩ ϫⲉ ⲛⲉⲙⲛ ⲟⲩⲟⲛ ϣⲱⲛⲉ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲙⲡⲣⲙⲉⲉⲩⲉ ϫⲉ ϩⲉⲛ ϩⲱⲃ ⲛⲉⲗⲁⲭⲓⲥⲧⲟⲛ ⲛⲉ ⲛⲉⲛⲧⲁⲕⲥⲟⲟⲩⲧⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉⲣⲟⲓ ⲕⲁⲓ ⲅⲁⲣ ⲟⲩⲕⲣⲓⲧⲏⲥ ⲡⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲧⲣⲉϥϣⲓⲛⲉ ⲛⲥⲁ ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ.

M 67-68.

Ⲟⲩⲟϩ ⲙⲉⲛⲉⲛⲥⲱⲥ ⲁϥⲓ ⲉϧⲟⲩⲛ ⲉⲛϩⲁ ⲛⲁ ⲣⲟⲩϩⲓ ⲛⲟⲩⲉϩⲟⲟⲩ ⲛϫⲉ ⲡⲉⲛⲓⲱⲧ ⲡⲁϧⲱⲙ ⲁϥⲛⲕⲟⲧ ϩⲓϫⲉⲛ ⲟⲩⲑⲙⲏ ⲉⲣⲉ ⲡⲉϥⲥⲱⲙⲁ ϩⲟⲣϣ ⲉⲣⲟϥ . ⲁ ⲑⲉⲟⲇⲱⲣⲟⲥ ⲉⲛ ⲟⲩϩⲃⲱⲥ ⲙϥⲱⲓ ⲉⲛⲁⲛⲉϥ ⲁϥϩⲟⲡⲉϥ ⲉϫⲱϥ ⲟⲩⲟϩ ⲡⲉϫⲉ ⲡⲉⲛⲓⲱⲧ ⲡⲁϧⲱⲙ ⲛⲁϥ ϫⲉ ⲁⲗⲓⲟⲩⲓ ⲙⲡⲁⲓϩⲃⲱⲥ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓϫⲱⲓ ⲛⲧⲉⲕϩⲟⲡⲥⲧ ⲛⲟⲩⲑⲙⲏ ⲙⲫⲣⲏϯ ⲛⲛⲓⲥⲛⲏⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϣⲁⲛⲧⲉ ⲡⲟ̅ⲥ̅ ⲓⲛⲓ ⲛⲏⲓ ⲙⲡⲓⲙⲧⲟⲛ. ⲛⲑⲟϥ ⲇⲉ ⲁϥⲓⲣⲓ ⲕⲁⲧⲁ ⲫⲣⲏϯ ⲉⲧⲁϥϫⲟⲥ ⲛⲁϥ . ⲙⲉⲛⲉⲛⲥⲱⲥ ⲁϥⲙⲁϩ ⲧⲉϥϫⲓϫ ⲙⲃⲉⲛⲓ ⲁϥⲥⲟⲩⲧⲱⲛⲟⲩ ⲉⲣⲟϥ ⲉϥϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ⲛⲁϥ ϫⲉ ⲙⲡⲉⲕⲟⲩⲉⲙ ϩⲗⲓ ⲙⲡⲁⲓⲛⲁⲩ ⲡⲁⲓⲱⲧ . ⲛⲑⲟϥ ⲙⲡⲉϥϭⲓⲧⲟⲩ ⲁⲗⲗⲁ ⲁϥⲉⲣ ⲟⲩⲱ ⲛⲁϥ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲛⲓϣϯ ⲛⲉⲙⲕⲁϩ ⲛϩⲏⲧ ϫⲉ ⲉⲡⲉⲓⲇⲏ ⲉⲣⲉ ⲛⲓϧⲓⲥⲓ ⲛⲛⲓⲥⲛⲏⲟⲩ ⲛⲧⲟⲧⲛ ⲛⲉⲙ ⲧⲟⲩⲭⲣⲉⲓⲁ ⲉⲑⲣⲉⲛⲉⲣ ⲟⲓⲕⲟⲛⲟⲙⲉⲓⲛ ⲙⲙⲱⲟⲩ ⲁⲛⲟⲛ ϩⲱⲛ ⲛⲧⲉⲛⲉⲣ ⲡⲉⲛⲙⲧⲟⲛ ⲛϧⲏⲧⲟⲩ ⲁⲥⲑⲱⲛ ϫⲉ ϯⲛⲟⲩ ⲛϫⲉ ϯϩⲟϯ ⲛⲧⲉ ⲫ̅ϯ̅ ϩⲁⲣⲁ ⲁⲕⲙⲉϣⲧ ⲛⲓⲕⲁⲗⲓⲃⲓ ⲛⲧⲉ ⲛⲓⲥⲛⲏⲟⲩ ⲙⲡⲁⲓⲛⲁⲩ ϫⲉ ⲟⲩⲟⲛ ϣⲱⲛⲓ ⲛϧⲏⲧⲟⲩ ⲙⲡⲉⲣⲙⲉⲩⲓ ϫⲉ ϩⲁⲛ ϩⲱⲃ ⲉⲛⲉⲗⲁⲭⲓⲥⲧⲟⲛ ⲛⲉ ⲛⲏ ⲉⲧⲉⲕⲥⲱⲟⲩⲧⲉⲛ ⲙⲙⲱⲟⲩ ⲉⲣⲟⲓ ⲕⲁⲓ ⲅⲁⲣ ⲟⲩⲣⲉϥϯ ϩⲁⲛ ⲡⲉ ⲫ̅ϯ̅ ⲉⲑⲣⲉϥⲕⲱϯ ⲛⲥⲁ ϩⲱⲃ ⲛⲓⲃⲉⲛ (1).

(1) T. M. M. F. C., IV, 2 f., 530-531.

Et ensuite, au soir d'un jour, notre père Pakhôme vint, il se jeta sur une natte, il se coucha ; son corps était tout froid. Théodore apporta un tapis

M. 67-68.

Ensuite, un jour, notre père Pakhôme rentra au soir et se coucha sur une natte ; son corps était fatigué. Théodore prit un vêtement de poils

Il faudrait citer en entier les passages suivants :

C 39 *in.* ;	M 81-82 ; A^{r} 577-78.	C 47 *in.* ;	A^{r} 603,
C 40 *c* ;	M 82-83.	C 47 *fin.* ;	M 95 ; A^{r} 424-425.
C 44 ;	M 91-92 ; T,A.D.M.G, XVII, 317.	C 57 ;	M 109.
		C 81 ;	A^{r} 666-667.
		C 79 ;	A^{r} 661-663.

Contentons-nous, pour n'être pas trop longs, de rapprocher encore

C 65 *fin.*

Ἀπέθανεν τίς ποτέ ἐν τῇ μονῇ · καὶ μετὰ τοῦ κηδευθῆναι οὐκ ἀφῆκεν τοὺς ἀδελφοὺς ψάλλειν εἰς τὸ ὄρος ἔμπροσθεν αὐτοῦ κατὰ τὸ ἔθος· ἀλλ' οὐδὲ προσφορὰ ἐγένετο ὑπὲρ αὐτοῦ. Τὸ δὲ ἔνδυμα αὐτοῦ συνάξας εἰς μέσον τῆς μονῆς ἔκαυσεν, φοβερίζων πάντας μὴ καταφρονεῖν τῆς ζωῆς αὐτῶν. Πῶς δὲ ἠνέσχετο αὐτῷ ἕως οὗ ἀπέθανεν, οὐκ οἴδαμεν· τοῦτο δὲ οἴδαμεν, ὅτι οἱ ἄνθρωποι τοῦ Θεοῦ οὐδέν βλαβερόν ποιοῦσιν. Τὸ γαρ ἀπότομον αὐτῶν καὶ ἡ χρηστότης μεμετρημένα ἐστὶ γνώσεως Θεοῦ.

de poils, il l'étendit sur lui, et Pakhôme lui dit : « Enléve ce tapis de dessus moi ; étends sur moi une natte, comme pour tous les fréres, jusqu'à ce que le Seigneur (me) donne le repos ». Mais lui, il fit selon ce qui lui avait été dit : ensuite il remplit sa main de dattes, il les lui présenta en disant : « Peut-être pourras-tu en manger deux, car tu n'a pas mangé aujourd'hui » Mais lui, il ne les prit pas, il lui répondit dans uné grande douleur : « Puisque la souffrance des freres et leurs besoins sont entre nos mains afin que nous les dispensions, et si nous aussi nous en faisons notre repos, où est la crainte de Dieu ? Est-ce que tu as considéré en cette heure les cabanes des freres pour voir s'il n'y a pas en elles de malades ? Ne pense pas que ce soient de petites choses ce que tu m'as présenté, car le juge c'est Dieu qui scrute en toute chose ».

(en) bon (état). il l'en revêtit : mais notre père Pakhôme lui dit : « Enlève ce vêtement de dessus moi ; couvre-moi d'une natte, comme (l'on fait) à tous les freres, jusqu'à ce que le Seigneur m'apporte le repos ». Théodore fit ce qu'il lui avait dit. Il remplit ensuite sa main de dattes et les lui présenta en disant : « Tu n'as rien mangé jusqu'à présent, ô mon pere ». Mais Pakhôme ne les prit pas et il lui répondit avec une tres grande tristesse : « Si nous devons pourvoir á la souffrance et aux nécessités des freres et que nous nous mettions à l'aise à ce sujet, ou est la crainte de Dieu ? Est-ce que tu as inspecté les cabanes des fréres, pour voir si quelqu'un d'entre eux est malade ? Ne pense pas que ce soient de petites choses que tu m'as présentées, car Dieu est un juge qui recherche toute chose ».

M 151.

Ⲁ ⲟⲩⲁⲓ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲙⲧⲟⲛ ⲙⲙⲟϥ ϧⲉⲛ ⲛⲓⲥⲛⲏⲟⲩ ⲛⲟⲩⲉϩⲟⲟⲩ ⲡⲉⲛⲓⲱⲧ ⲡⲁϧⲱⲙ ⲙⲡⲉϥⲭⲁ ⲛⲓⲥⲛⲏⲟⲩ ⲉⲉⲣⲫⲁⲗⲗⲉⲓⲛ ⲉⲣⲟϥ ⲟⲩⲇⲉ ⲉϭⲓ ⲥⲙⲟⲩ ⲉϫⲱϥ ⲁⲗⲗⲁ ⲧⲉϥⲕⲉϩⲉⲃⲥⲱ ⲛⲉⲙ ⲡⲉϥⲥⲭⲏⲙⲁ ⲁϥⲣⲟⲕϩⲟⲩ ϧⲉⲛ ⲑⲙⲏϯ ⲛⲛⲓⲥⲛⲏⲟⲩ ⲉⲧⲑⲟⲩⲏⲧ ⲉⲣⲟϥ ⲉϥϯ ϩⲟϯ ⲛⲱⲟⲩ ⲉϣⲧⲉⲙⲉⲣⲕⲁⲧⲁⲫⲣⲟⲛⲉⲓⲛ ⲛⲛⲟⲩⲯⲩⲭⲏ ⲉⲛⲁϣ ⲇⲉ ⲛⲣⲏϯ ⲁϥⲉⲣⲁⲛⲉⲭⲉⲥⲑⲁⲓ ⲙⲙⲟϥ ϣⲁⲧⲉϥⲙⲟⲩ ⲉϥϧⲉⲛ ⲛⲁⲓⲛⲟⲃⲓ ⲙⲡⲁⲓⲣⲏϯ ⲧⲉⲛⲉⲙⲓ ⲁⲛ ⲫⲁⲓ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲛⲑⲟϥ ⲧⲉⲛⲉⲙⲓ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ ⲛⲓⲣⲱⲙⲓ ⲛⲧⲉ ⲫ̅ϯ̅ ⲙⲡⲁⲩⲉⲣ ϩⲗⲓ ⲛϩⲱⲃ ⲉϥⲟⲓ ⲛϩⲛⲟⲩ ⲁⲛ ⲁⲗⲗⲁ ⲡⲟⲩϣⲱⲧ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲉⲙ ⲧⲟⲩⲙⲉⲧⲭⲣⲏⲥⲧⲟⲥ ⲧⲁϫⲣⲏⲟⲩⲧ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲉⲙⲓ ⲉϥϫⲏⲕ ⲟⲩⲟϩ ⲉϥⲣⲁⲛⲁϥ ⲙⲡⲉⲛⲟ̅ⲥ̅ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅. (1)

On ne saurait désirer plus de ressemblance. Mais l'essentiel est de reconnaître la *nature* de la parenté dont nous venons de constater l'existence.

2) *C'est en grec, à notre avis, que la vie de Pakhôme fut d'abord rédigée.*

Dès lors, la parenté que nous avons établie doit s'expliquer en ce sens que les auteurs égyptiens se sont servis de C pour composer leur œuvre.

Pour prouver notre thèse, nous écouterons d'abord le témoignage que nous donnent nos sources elles-mêmes sur leur composition. Puis, nous tâcherons de faire ressortir la vérité de notre proposition par la comparaison des textes.

(1) Remarquez que plusieurs mots grecs sont passés, sans subir de modification, dans le copte. — Voici la traduction de ce passage :

Un jour, quelqu'un des frères se reposa et notre père Pakhôme ne laissa les frères ni chanter pour lui, ni le bénir (litt. bénir sur lui ou faire l'office sur lui) : mais au milieu des frères assemblés, il fit brûler ses vêtements et ses habits de moine, les remplissant de crainte afin de ne pas traiter leurs âmes avec mépris. De quelle manière il supporta (ce frère) jusqu'à ce que celui-ci mourût dans de tels péchés, nous ne le savons pas ; mais nous savons que les hommes de Dieu ne font rien d'inutile : leur sévérité et leur douceur sont fondées sur une science parfaite qui plaît à Notre-Seigneur.

1. C, T et M nous apprennent quels furent leurs auteurs. Voici ce que nous lisons C 62 :

Ταῦτα δὲ γράφομεν ἡμεῖς, οὐ μέν γέ, ὡς προείρηται, κατελάβομεν αὐτὸν ἐν τῷ σώματι, ἀλλὰ τοὺς μετ' αὐτὸν εἴδομεν χρόνον τοιούτους ὄντας, οἵτινες τὸ κατὰ μέρος τούτων διηγήσαντο ἡμῖν εἰδῶτες αὐτὰ ἀκριβῶς. Ἐὰν δὲ εἴπῃ τίς · Διὰ τί οὐκ ἔγραψαν ἐκεῖνοι τὸν βίον αὐτοῦ · λέγωμεν καὶ ἡμεῖς ὅτι οὐκ ἠκούσαμεν αὐτῶν λεγόντων πολλάκις περὶ τοῦ γράψαι, καίτοι γέ τοιούτων συνετῶν ὄντων, ὡς ὁ Πατὴρ αὐτῶν · ἀλλὰ τάχα οὔπω καιρὸς ἦν. Ὅτε δὲ ἴδομεν ὅτι χρεία ἐστίν, ἵνα μὴ τέλεον ἐπιλαθώμεθα ὧν ἠκούσαμεν περὶ τοῦ τελείου μονάζοντος πατρὸς ἡμῶν μετὰ τοὺς ἁγίους πάντας ἐγράψαμεν ὀλίγα ἐκ πολλῶν·

On le voit, le témoignage de l'auteur grec est formel ; avant lui, les disciples de Pakhôme n'ont pas encore ecrit la vie de leur père. M. Grützmacher (p. 19) ne craint pas de dire que « comme Pallade et Rufin, C s'est paré de plumes etrangères et a donné l'ouvrage d'un autre comme le sien propre. » Nous ne pouvons pas examiner ici la question de la composition de l'*Historia monachorum* et de l'*Historia lausiaca*. Supposons que leurs auteurs n'aient fait qu'employer des écrits coptes antérieurs, et qu'ils se soient offerts comme faisant eux-mêmes le voyage qui etait décrit dans ces sources (1). Ce procédé n'est nullement le même que celui de l'auteur de C. Il n'y aurait là qu'une fiction littéraire. D'ailleurs, cette fiction ferait, pour ainsi dire, partie integrante de ces deux œuvres et servirait à en relier les parties. Il en va tout autrement dans notre vie C. Au n° 62, le biographe s'arrête soudain ; il interrompt son recit pour nous mentionner ses sources, le témoignage des contemporains de Pakhôme, et (n. 63) les œuvres écrites qui furent à sa disposition, règles, lettres, discours du saint. Quant à une vie écrite, il assure explicitement qu'il n'y en avait point encore. Il rédige son œuvre, comme S. Athanase a rédigé l'histoire de S. Antoine,

(1) La theorie de M. Amélineau sur ce point vient d'être definitivement renversee, au moins pour sa partie principale, par M. PREUSCHEN, dans son ouvrage *Palladius und Rufinus*, Giessen, 1897. (Voyez notre compte-rendu dans *Le Muséon*, Janvier 1898, p. 69).

d'après le témoignage des contemporains. On aura beau dire avec M. Amélineau « pour ne pas manquer de respect à un si saint auteur », qu'il faut considérer ses paroles comme un écho des objections qu'au témoignage du texte copte, on fit à la rédaction de la vie de Pakhôme. On y entend sans doute pareil écho. Mais en même temps, on y trouve l'affirmation nette de la non-existence jusque-là d'une vie écrite. L'auteur de C nous a-t-il donc sciemment trompés ? On ne le croirait assurément pas, quand on l'entend justifier ses connaissances aussi exactement et aussi modestement qu'il le fait. D'ailleurs, cet auteur vivait et écrivait en Egypte. Lui qui connaissait les discours et les règles de Pakhôme, n'aurait pas pu ignorer l'existence d'une biographie copte, si elle avait déjà vu le jour. Aurait-il osé dès lors, lui, moine pakhômien, (1) venir affirmer à des moines pakhômiens que cette biographie n'existait pas ? (2) Mais pourquoi donc l'accuser de mensonge ? A cause du témoignage de T et de M disant, prétend-on, que Théodore fit écrire, en copte naturellement, la vie de son père et cela, sous ses yeux, dans son propre monastère. Si la chose était vraiment affirmée, resterait encore à voir auquel des deux auteurs il faudrait plutôt ajouter foi. Et, si l'on en croit M. Amélineau sur la manière dont les Coptes rédigeaient leurs œuvres

(1) Les Bollandistes, p. 287, ont cru que l'auteur de C était un moine de Pakhôme. C'est avec raison. Il nomme Pakhôme ὁ πατὴρ ἡμῶν. Au n° 62, il nous dit : οὐκ ἠκούσαμεν αὐτῶν λεγοντων πολλάκις περὶ τοῦ γράψαι : il a donc vécu longtemps parmi les cénobites pakhomiens. Enfin, n° 63, il s'exprime ainsi : ὡς παῖδες ἐπιθυμοῦν ες τῶν ἀναθρεψάντων ἡμᾶς πατρῶν μνημονεύειν ἐσπουδάσαμεν.

(2) Nous savons très bien qu'il arrive parfois qu'une telle assertion passe de l'original dans une source dérivée. Mais pareille profession ne se retrouve nulle part dans les textes coptes. Si C s'était servi de ces derniers, il l'aurait donc introduite lui-même, et cela dans le but manifeste d'induire en erreur, puisqu'il mentionne explicitement les écrits relatifs à Pakhôme qui avaient été déjà rédigés. Les remarques que nous venons de faire excluent cette hypothese. Notez encore que les vies A et B ont bien transcrit le témoignage de l'auteur de C affirmant tenir ses renseignements de contemporains de Pakhôme, mais se sont bien gardées de le suivre, quand il assure qu'aucune vie du saint n'était encore écrite

(*Contes et Romans de l'Egypte chrétienne*, Introd., p. XXXIV s.), l'auteur grec aurait assez facilement la préférence. Mais le texte copte dit-il en réalité ce qu'on lui fait dire ? Comme T est fruste à l'endroit qui nous concerne (A. D. M. G., XVII, 299 s.) nous citerons M 249-59. Les deux passages se répondent bien d'ailleurs. Théodore, dit M., commença à raconter à ses moines la vie de leur père Pakhôme. Suit un long discours de Théodore. *Ecoutez-moi, mes frères, et comprenez bien ce que je vous dis. Car l'homme dont nous racontons (la vie), est notre père à tous après Dieu............. et je crains que nous n'oubliions ses souffrances, que nous ne sachions pas qu'il a fait de cette foule un seul esprit et un seul corps par lui et nos autres pères saints qui l'ont aidé à établir cette œuvre sainte.* Viennent alors des considérations sur les motifs de conserver la mémoire de Pakhôme et d'écrire sa vie. Théodore poursuit en répondant à ceux qui ont pensé qu'honorer ainsi les saints, c'est glorifier leur chair, et il ajoute : *Maintenant donc, ô mes frères, je vous dis qu'il est nécessaire et juste d'écrire ses souffrances depuis le commencement, ainsi que toute sa perfection, ses pratiques, toutes les ascèses qu'il a faites, afin que sa mémoire demeure stable sur la terre, ainsi qu'elle est stable dans les cieux en tout temps.* Suivent de nouvelles considérations pour réfuter l'objection mentionnée, et Théodore finit son discours. L'auteur memphitique intercale ici une assez longue description des soins donnés par Théodore à sa communauté. Et ce n'est qu'après cette digression qu'il ajoute : *Et quand les frères qui lui servaient d'interprètes pour traduire ses paroles en grec à ceux qui ne savaient pas l'égyptien, parce que c'étaient des étrangers ou des hommes de Rakoti, l'eurent entendu parler une foule de lois des pratiques de notre père Pakhôme, ils s'adonnèrent de tout leur cœur à ce qu'il avait dit à son sujet avec certitude : ils l'écrivirent, parce qu'après avoir fini de leur en parler et de le glorifier en toutes ses souffrances, notre père Théodore avait dit aux frères en soupirant : Remarquez bien les paroles*

que je vous dis : car certes il viendra un temps où vous ne trouverez personne pour vous les dire.

Personne ne niera, après avoir lu ce passage, qu'il n'y eut d'abord chez les moines de Pakhôme une opposition très forte à ce qu'on écrivît la vie de leur fondateur. Pour les convaincre, Théodore, d'après la vie copte, doit déployer toute son éloquence. Il argumente de l'Ecriture, allègue les paroles de Job. « Malgré ces paroles du bienheureux Job, écrit M. Amélineau, les enfants de Pakhôme ne voulaient guère, semble-t-il, se laisser persuader qu'ils devaient écrire la vie de leur père. Il fallut un grand nombre d'autres exemples tirés de l'Ecriture et des raisonnements quintessenciés pour les amener à entendre raison. Tout le répertoire y passa. » Nous trouvons dans le discours de Théodore un écho des objections de ses religieux. (1) Du moins, se laissèrent-ils finalement persuader ? L'auteur memphitique (p. 252) a mentionné avec soin comment Théodore réussit à faire prononcer par ses auditeurs une formule de bénédiction publique en l'honneur de Pakhôme. N'est-il pas dès lors très étrange qu'après avoir fini de rapporter le long discours de Théodore, il n'a pas un seul mot pour nous dire si ses moines cédèrent à ses désirs ou du moins furent convaincus par ses arguments. Avant d'indiquer le résultat des efforts de Théodore, il intercale tout un récit de deux pages. (2) C'est seule-

(1) Faut-il admettre tout cet exposé comme historique ? Il ne se trouve point ni dans C, ni dans A[r]. M. Amélineau (*Contes et Romans de l'Egypte chrétienne*, Introduction, XXXIV) nous apprend qu'un auteur copte « s'il ne se donnait pas comme témoin oculaire, devait au moins nommer la personne qui l'avait renseigné, et le nom de cette personne devait être connu : c'était d'habitude le nom d'un moine célèbre par sa sainteté et ses mortifications. » Conformément à ce procédé, les auteurs de T et de M pourraient avoir trouvé bon d'apporter ici Théodore lui-même comme garant de leur récit, concrétisant ainsi l'idée de l'auteur grec qui dit tenir ses connaissances des moines contemporains de Pakhôme. En tout cas, d'après le témoignage de C et l'idée qui est le fond du récit de T et de M, on ne peut douter des répugnances des disciples de Pakhôme à écrire sa vie. Si l'exposé de T et de M est historique, l'auteur grec peut l'avoir omis parce qu'il n'avait pas à prouver à ses lecteurs l'opportunité de rédiger l'histoire des Saints.

(2) Sans doute, T n'a pas ce récit. M pourrait ainsi l'avoir interpolé. Au

ment alors qu'il nous dit : *Et quand les frères qui lui servaient d'interprètes...... l'eurent entendu parler une foule de fois des pratiques de notre père Pakhôme, ... ils l'écrivirent parce qu'après avoir fini de leur en parler, ... notre père Théodore avait dit aux frères en soupirant : Remarquez bien les paroles que je vous dis, car certes il viendra un temps où vous ne trouverez personne pour vous les dire.* Notez que Théodore dut répéter *une foule de fois* ses exhortations. Ce n'est donc pas dès la première réunion que ses moines furent convaincus. Sinon, pourquoi eût-il dû finir ses discours *en soupirant?* Et ces paroles par lesquelles il termine : *Remarquez bien* etc. ne sont-elles pas d'un homme, qui, n'ayant pu décider ses auditeurs, les menace du mauvais effet de leur obstination ? Si, après avoir *fini* de leur parler sur cette matière, il doit encore leur lancer cette menace, c'est que, même après *tous* ses discours, ceux-ci se montraient rebelles. Si finalement, ils avaient été convaincus, Théodore n'eût plus pu craindre qu'il vînt un temps où ses moines ne pourraient plus connaître la vie de leur fondateur. Et de fait, la dernière phrase, remarquez-le bien, ne dit nullement que les interprètes se mirent à l'œuvre tout de suite après les derniers discours de Théodore « *Et, quand les frères ..... l'eurent entendu parler une foule de fois ..... ils l'écrivirent* ..... » On voit combien vague est la relation de temps indiquée. Encore, n'est-elle exprimée en copte que par le relatif ⲉⲧ avec le parfait. Voici simplement la situation ici décrite : Théodore est revenu plusieurs fois à la charge, mais en vain. Plus tard (temps indéterminé), les interprètes, méditant ses paroles, jugèrent enfin bon de faire ce qu'il avait tant recommandé. — Mais qui donc étaient ces frères interprètes ? A[r] p. 473-475 (cf. M 147, 150, C 60) nous apprend que l'Alexandrin Théodore remplit ce rôle auprès de Pakhôme, d'Horsiîsi et de Théodore. Or, ce Théodore l'Alexandrin était précisé-

moins, cette interpolation nous manifeste-t-elle l'idée qu'on se faisait, au temps de M, de la succession à établir entre les discours de Théodore et la rédaction de la vie de Pakhôme.

ment à la tête de la maison où se trouvaient *les gens de Rakoti et les étrangers* dont parle notre texte. Ce ne sera donc pas une hypothèse gratuite de supposer que ces interprètes étaient d'ordinaire des moines d'origine grecque ou alexandrine. C'étaient les plus instruits d'entre les cénobites (A^r 628), les plus à même par conséquent de connaître deux langues. De plus, eux se voyaient dans la nécessité d'apprendre le copte, pour pouvoir profiter des instructions des pères de la communauté (cf. M. 150). De fait, le seul interprète sur lequel nous ayons des renseignements, est alexandrin et se met à apprendre le copte dès qu'il est auprès de Pakhôme. Les moines coptes, eux, ne savaient pas en général le grec en entrant au monastère, et n'y trouvaient guère de raison de l'apprendre. On voit que les interprètes de T et de M peuvent très bien être les mêmes que les auteurs de C. Ces moines à l'éducation grecque ne devaient pas éprouver la même répugnance que les autres à écrire la vie de Pakhôme. Plus cultivés qu'eux, ils avaient connu dans leur patrie l'usage de mettre par écrit l'histoire des grands hommes.

Voici maintenant qu'ils ont entendu *une foule de fois* Théodore insister pour qu'on rédigeât la biographie de leur père commun. Quand enfin ils s'y décident, il semble qu'ils aient eu une raison spéciale de craindre la réalisation de la menace de Théodore. « Ils l'écrivirent *parce que* Théodore avait dit en soupirant : .... il viendra un temps où vous ne trouverez personne pour vous les dire. » Cf. C 62 : ὅτε δὲ ἴδομεν ὅτι χρεία ἐστὶν ἵνα μὴ τέλεον ἐπιλαθώμεθα ὧν ἠκούσαμεν etc. Le même motif est allégué de part et d'autre. Ceci se comprend très bien vers la fin de la vie ou après la mort de Théodore arrivée en 368. Alors, d'autre part, S. Athanase venait d'écrire (vers 365) la vie d'Antoine, exemple qui venant de si haut, a dû exciter encore les moines grecs, et sous l'influence duquel ils semblent de fait s'être mis à l'œuvre, comme on le voit C 1, 63 (Cf. M 1).

Nous voici arrivés à notre hypothèse. Tandis que les moines coptes répugnent à mettre par écrit la vie de leur père,

les moines grecs se mettent à l'ouvrage. En face de la résistance des autres, et conformément à leur formation intellectuelle, c'est en grec qu'ils la rédigent. Cette biographie est naturellement lue dans les maisons des *étrangers*. Les moines coptes apprennent ainsi à la connaitre. Alors, incités par cet exemple, ils se mettent à rediger une vie copte de Pakhôme. Inférieurs en formation littéraire aux moines grecs, ils se serviront de l'œuvre de ceux-ci, mais d'autre part, bien souvent, ils ne feront pas une traduction proprement dite. Plus au courant que ces étrangers des détails de la vie de leurs grands hommes, et d'une imagination plus fertile, ils compléteront et parfois transformeront l'œuvre grecque d'après leurs souvenirs et leurs idées personnelles. Il suffit d'ailleurs de comparer les passages correspondants des diverses recensions égyptiennes, pour se convaincre que les traducteurs ou même les copistes coptes se faisaient fort peu de scrupule de ne pas rendre exactement leur texte.

Cette hypothèse découle d'une façon obvie du seul examen du texte copte. Elle a l'avantage de concilier parfaitement le témoignage de C et celui de M et de T. (1) Elle explique et les ressemblances et les différences entre les recensions grecque et égyptiennes. Elle rend compte du coloris égyptien que

(1) On pourrait nous faire cette objection : « Il est possible que les répugnances des moines coptes soient disparues peu à peu Ces moines interpretes savaient nécessairement le copte. Et ainsi il est très possible d'entendre la phrase de M et de T en ce sens que les frères interprétes rédigerent d'abord leur œuvre en copte. » Il y a bien à la possibilité qu'on nous oppose quelques petites difficultés. Si c'est en copte qu'on écrivit la biographie de Pakhôme, pourquoi eut-on recours pour le faire à des fréres étrangers, qui ne devaient pas pouvoir manier cette langue aussi bien que les autres et qui avaient moins de chance d'étre aussi completement renseignés ? Et puis, qu'on se rappelle que la resistance durait encore aprés *tous* les discours de Théodore. Comment encore ces écrivains coptes se seraient-ils désignés comme ils l'ont fait ? Supposons toutefois que les possibilités objectées soient fondees. Il n'en restera pas moins vrai qu'il est possible aussi d'interpréter le texte comme nous l'avons fait. Or, si cette interprétation est possible, on n'a plus rien à objecter au temoignage de C lequel, lui, ne peut certes pas avoir deux sens. Et il reste ainsi établi d'après ce témoignage dont rien ne vient détruire la valeur, qu'avant C il n'existait aucune vie écrite de Pakhôme.

peuvent avoir certains récits de C, puisqu'après tout, ils viennent d'un auteur vivant parmi les Coptes, mettant par écrit ce qu'il a entendu de la bouche des Coptes, et se servant même de documents écrits en copte. Enfin, nous allons voir qu'elle trouve un confirmatur dans la comparaison des textes.

Avant d'en venir là, une dernière remarque. Nous avons entendu les vies égyptiennes nous dire des auteurs de la première vie de Pakhôme : *Et quand les frères interprètes l'eurent entendu .... ils écrivirent.* Si la recension copte est primitive, ces interprètes sont ceux-là mêmes qui écrivent ces paroles. Eussent-ils ainsi désigné leur propre personne ? Ailleurs, ils n'épargnent pas les *nous*. Cf. pp. 2, 630. Et puis, notez cette remarque de M. Amélineau (*Contes et Romans de l'Egypte chrétienne*, Intr., XXXIV). Chez les Coptes « pour ne pas être suspecte, toute œuvre nouvelle devait se présenter avec un certificat d'origine, en quelque sorte estampillée au nom d'un homme connu ou recommandable par son titre seul .... Rien ne valait un auteur qui pût se dire témoin oculaire: alors, le récit était personnel et emportait l'emploi continuel du pronom de la première personne » Dans ces conditions, les auteurs de T et de M, en parlant comme ils le font, ne trahissent-ils pas que ce ne sont pas eux *les frères interprètes* qui suivirent d'abord le conseil de Théodore. Sinon, ils se fussent fait gloire de leur docilité et n'eussent pas voilé de la sorte leur personnalité. Dans notre hypothèse, la manière dont T et M désignent les premiers rédacteurs de la vie de Pakhôme, est on ne peut plus naturelle.

2. Le second moyen que nous avons de découvrir la biographie originale de Pakhôme, c'est la comparaison des passages communs à C et aux œuvres égyptiennes.

a) Examinons d'abord C 2 *in.*, T 314 s., M 2 s., A[r] 340 s.. Ces trois derniers passages sont concordants jusque dans les expressions. Ils rapportent d'abord que, Pakhôme enfant étant allé sacrifier à *ceux qui habitent dans les eaux*, ceux-ci ne voulurent point *monter*, et qu'à cette occasion, Pakhôme

fut chassé par les prêtres ; puis, qu'une autre fois, le futur moine, ayant bu du vin des libations offertes aux idoles, le vomit aussitôt ; ils exposent enfin comment Pakhôme, dans un petit voyage qu'il faisait sur l'ordre de ses parents, fut tourmenté par les démons, et comment il surmonta dès lors une tentation contre la chasteté. Les trois vies terminent par une parole que le saint prononça dans la suite : *Lorsqu'il fut moine, il raconta cela aux frères... et il leur expliqua cette chose, disant : Ne croyez pas que les démons... m'ont fait chasser de cet endroit, parce que plus tard on devait me faire miséricorde dans la foi véritable ; mais ils ont vu qu'alors je haïssais le mal...* — C raconte le premier de ces trois faits, donne ensuite le second dans une proposition incidente et comme s'étant passé avant le premier, puis, omettant complètement le troisième, relate la réflexion de Pakhôme que nous venons de citer.

Deux hypothèses sont ici possibles : la rédaction copte étant primitive, C aurait omis un passage du texte dont il se servait ; ou bien, C étant l'original, le copte aurait interpolé le troisième récit.

Cette seconde hypothèse est bien plus vraisemblable. Les paroles de Pakhôme ne visent en effet que le premier des trois épisodes, le seul dans lequel le saint ait été *chassé de cet endroit*. Dans C, elles sont naturellement rattachées à ce premier fait. Les autres documents, au contraire, ont exposé le deuxième récit avec autant d'ampleur que le premier, et y ont ajouté le troisième, en y insistant particulièrement, si bien que, lorsqu'on lit dans ces documents : *Quand il fut moine, il raconta cela aux frères*, etc., on est amené à penser qu'il s'agit aussi et surtout du dernier fait, lequel pourtant n'est pas visé par ces paroles. L'harmonie du récit est donc brisée. C'est souvent l'effet que produit une ajoute postérieure.

b) Rapprochons encore C 2 *fin.* ; T 316-317 ; M 5-9 ; A^r 342-345.

Dans l'exposé de C, tout se tient à merveille. Pakhôme,

né de parents païens, participe au culte des idoles. Enrôlé au nom de Constantin, il entend parler des chrétiens et voit en œuvre leur charité. Il demande alors au Dieu de ses bienfaiteurs de se faire connaître à lui. Libéré, il se retire à Schénésît, où il apprend les éléments de la foi et est baptisé. Les autres sources rappellent aussi l'origine païenne de Pakhôme. Elles disent même explicitement qu'il ne devint chrétien qu'à Schénésît. Et pourtant, elles le font s'écrier, dès le moment où on l'embarque : *Mon Seigneur*, ou, *Mon Seigneur Jésus, que ta volonté soit faite*, etc. Il connaissait donc déjà le Dieu unique et le Christ lui-même. Néanmoins, six lignes plus bas, le jeune soldat nous est offert comme ne sachant pas encore ce que sont les chrétiens. Est-ce que l'auteur grec aurait ici corrigé l'original égyptien ? Ou bien n'est-il pas plus probable que l'écrivain copte, s'il avait fait son récit sans se servir d'aucun autre, n'y eût pas mis pareille contradiction ? Transcrivant et transformant le grec, il aura jugé bon de placer dans la bouche de Pakhôme une de ces courtes exclamations qui sont dans le goût des Coptes, sans remarquer qu'il introduisait par là un contre-sens dans son texte.

c) C 20 *fin.* ; T 295-296 ; M 39-40 ; A^{r} 384 s.

Il s'agit ici d'une visite d'Athanase au monastère de Tabennîsi. L'évêque de Dendérah demande au patriarche d'ordonner prêtre Pakhôme, mais celui-ci se cache pour échapper à cette dignité. Jusqu'à cet endroit, tous les documents marchent d'accord. Les vies égyptiennes ajoutent un discours d'Athanase, dans lequel l'archevêque assure avoir entendu parler de notre moine dès avant sa promotion au siège d'Alexandrie, exalte le fondateur du cénobitisme et promet de ne point l'ordonner contre sa volonté. L'auteur grec n'a pas un mot de ce discours. L'eût-il omis, s'il s'était servi de la rédaction copte, puisqu'il s'agit ici de paroles toute glorieuses pour Pakhôme et qui sont prononcées par ce patriarche d'Alexandrie à qui des moines alexandrins devaient être plus attachés que n'importe qui ?

L'écrivain copte, lui, peut très bien avoir ajouté ce discours, soit qu'il l'ait inventé lui-même pour la gloire de son héros, soit qu'Athanase l'ait réellement prononcé et que les moines coptes en aient gardé le souvenir.

d) C 48 ; M 96 s. ; A^r 427-430.

L'exposé des deux dernières narrations est très bien ordonné. Un vieillard, Mauô, s'indigne au sujet de certaines paroles de Pakhôme sur la faiblesse humaine, et, feignant une maladie, n'accompagne pas les frères au travail. Dans l'entretemps, on amène, pour être jugé par le saint, un ascète étranger coupable de vol. Mauô prend celui-ci pour un saint. Quand Pakhôme revient, le vieillard apprend le péché du moine, et à cette occasion, reconnaît la justesse des avis qui l'avaient d'abord révolté.

Le texte grec rapporte en premier lieu qu'on amena à Pakhôme un moine voleur pour qu'il le jugeât. Mais il ne nous dit pas un mot de ce qu'il en advint. Il passe alors à l'histoire de Mauô que le saint corrige grâce à son discernement des esprits. Cette histoire est fort embrouillée et offre très peu d'intérêt. Si l'auteur de C avait eu sous la main le texte copte, il aurait pu omettre ou abréger ce récit, mais nous ne comprendrions pas qu'il l'eût présenté comme il l'a fait. Son exposé semble être d'un homme qui n'est pas toujours très au courant des détails des faits qu'il raconte. Telle dut être en effet plus d'une fois la situation de cet auteur qui nous dit lui-même n'avoir pas connu Pakhôme.

e) C 60 ; M 141-150 ; A^r 473-476, 640.

Voici l'histoire de ce Théodore l'Alexandrin dont nous avons déjà parlé et que Pakhôme mit à la tête de la maison des *étrangers* dans son monastère. Chose étrange, seule, la vie grecque ne décrit ni sa conversion ni son entrée en religion. L'auteur de C, grec lui-même, devait pourtant s'intéresser plus que les moines coptes, à ce supérieur des frères grecs, d'autant plus que, dans sa jeunesse, Théodore fut en rapports intimes avec Athanase. Supposez que cet auteur ait utilisé un document égyptien : il eût dû se

montrer avide de recueillir tout ce que cette source contenait sur Théodore. Si au contraire il n'a fait que rédiger ses propres souvenirs, son silence ou sa réserve s'explique mieux. Ne voulant écrire que la vie des premiers pères du cénobitisme, il ne parle de Théodore qu'incidemment. D'ailleurs, ce Théodore n'était pas mort quand C fut composé, puisqu'il était encore de ce monde quand Ammon écrivit sa lettre à Théophile, tout à la fin du IVe siècle (1).

De plus, à la différence de M, qui réunit les faits relatifs à l'interprète alexandrin, C, qui pourtant a priori devrait être rédigé d'une façon plus littéraire et mieux ordonnée, les sépare (60, 71) sans raison apparente ; de ce chef encore, l'exposé grec semble original (2).

Terminons ici la comparaison de nos sources. Les indices que nous avons relevés (et nous pourrions en signaler bien d'autres), appartiennent aux différentes parties des diverses recensions. Leur ensemble est, croyons-nous, bien concluant et appuie solidement le témoignage de C sur son auteur et sur la manière dont il procéda. La première biographie de Pakhôme fut rédigée par un moine grec qui n'avait pas vécu avec le saint cénobite, mais qui avait entendu parler ceux qui furent ses contemporains et ses disciples.

Bien faibles d'ailleurs sont les arguments par lesquels on a cru prouver que C est une source dérivée. M. Amélineau se pose d'abord cette question : « Comment se peut-il faire

(1) *Ep. Amm.* (C'est ainsi que nous désignerons désormais cette lettre, les chiffres en marquant les nos) 2, *fin.*.

(2) On peut faire le même argument au sujet de C 26 et 40 *f.*, cll. T 521 et M 53 s.. Les récits relatifs à la visite du frère et de la mère de Théodore sont séparés dans C, reunis dans T et dans M, sans doute à cause de la similitude des faits et pour la beauté de la narration. Nous faisons spécialement observer ici que B 33, 51 s'écarte de T et de M absolument de la même façon que C. Comme C, B sépare les deux faits. Comme dans C, la lettre des évêques, dans B, ordonne de rendre Théodore à sa mère, et non pas seulement de le lui laisser voir. Comme dans C, la mère de Théodore ne retourne pas chez elle, mais se fait religieuse au couvent voisin (cf. A 31). Evidemment, B et C n'auraient pas pu transformer ainsi le récit copte, s'ils s'en étaient servis indépendamment.

que les deux auteurs (il s'agit de ceux de A et de C ; il eût fallu y ajouter celui de B) se suivent pas à pas ? Cette marche parallèle ne peut guère s'expliquer sans des données communes... Le parallélisme qu'on remarque dans les deux œuvres grecques, jusqu'au moment où la seconde (C) rapporte de nombreux faits passés sous silence par la première, suppose qu'il y avait déjà une rédaction antérieure des mêmes faits, et qu'elle fut connue des deux écrivains. » On peut trouver une autre explication de ce parallélisme : c'est que A et B dérivent de C. Cette explication est même la seule possible. Si les auteurs grecs avaient puisé indépendamment à une source commune, comme le veut M. Amélineau, ils ne l'auraient pas fait constamment de la même manière.

Le second argument du professeur de Paris est tiré du récit copte sur la composition de la vie de Pakhôme : nous n'avons plus à y revenir.

« Personne, poursuit M. Amélineau, ne trouvera étonnant que cette vie ait tout d'abord été écrite en copte, et dans le dialecte en usage dans la Haute-Egypte, puisqu'on l'écrivit pour l'édification des cénobites. » Quiconque aura appris dans les documents coptes eux-mêmes qu'il y avait beaucoup de moines grecs dans les monastères pakhômiens et que les moines coptes se montrèrent d'abord fort peu disposés à écrire l'histoire de leur fondateur, ne trouvera plus étonnant que cette vie ait d'abord été rédigée en grec.

« Non-seulement, dit encore M. Amélineau, l'ordre de cette vie grecque (C) est le même que celui de la vie copte, mais l'on n'y rencontre que deux ou trois faits qui ne se trouvent point dans l'œuvre copte. » Ce phénomène montre *l'existence* d'une parenté entre les deux recensions, mais non pas sa *nature*. Notre théorie explique très bien les deux points signalés.

Avant d'examiner (p. XXVI-XXXIX) « la manière d'agir du second auteur (C) à l'égard de son original » et la valeur historique de C, M. Amélineau aurait bien fait d'établir plus solidement que C n'est pas lui-même l'original.

Pour montrer que C n'a pas puisé directement aux traditions des monastères, M. Grützmacher (1) n'a que ces quelques lignes : « Cette hypothèse est absolument inadmissible, à raison de l'accord fréquent entre les recensions grecque et copte dans les expressions et dans la manière de disposer les récits. » Faut-il encore répéter que si le copte dépend du grec, ce double accord est parfaitement intelligible ?

Reste un argument à première vue beaucoup plus sérieux. Nous le trouvons formulé par Lenain de Tillemont (2). « Le style et la diction de cet auteur (C), dit-il, n'a aucune élégance. Elle a même beaucoup d'obscurité, pour ne pas dire de barbarie ; ce qui peut donner sujet de croire que la pièce a été écrite originairement en égyptien et que le texte grec donné par Bollandus n'est encore qu'une traduction. » La langue de l'écrivain grec n'est en réalité nullement élégante. Mais la conclusion de Tillemont s'impose-t-elle ? D'abord, lui-même l'assure, « les fautes de copistes sont sans nombre » dans le texte publié par les Bollandistes. Notez ensuite que notre auteur a vécu longtemps au milieu des Coptes, qu'il met par écrit des récits entendus de la bouche des Coptes, qu'il se sert même de documents écrits en copte. Est-il donc étonnant que ses descriptions aient un coloris égyptien, et sa phrase, parfois, une tournure copte ? Le moine biographe ne vivait d'ailleurs point à l'âge d'or de la littérature grecque, et surtout n'habitait pas Athènes. M. Letronne, qui a longuement étudié les inscriptions grecques et latines de l'Égypte, relève plusieurs fois dans ses ouvrages (3), la décadence du grec parlé en Égypte. Dans des inscriptions découvertes dans les villes qui furent le plus en rapport avec les Romains, ou composées à une époque bien antérieure à la nôtre (sous Caracalla, par exemple), on trouve, nous apprend ce savant, des incorrec-

(1) *L. c.*, p. 18.

(2) *Mémoires pour servir à l'hist. eccl.*, Bruxelles, 1715, t. 7, p. 295.

(3) Cf. *Recueil des inscriptions grecques et latines de l'Égypte*, Paris, 1848, t. 2, p. 180, 199.

tions, des barbarismes, d'énormes solécismes (1). On pardonnera bien à un moine écrivant pour des moines, de ne s'être pas servi d'un grec plus pur que les prêtres cultivés ou les personnages officiels qui rédigèrent ces solennelles inscriptions.

Rien donc, ni du côté de la forme, ni du côté du fond ne s'oppose à notre opinion sur la rédaction de la vie C : l'histoire de Pakhôme fut en tout premier lieu écrite en grec.

Cette conclusion a son importance pour l'histoire de la littérature copte. M. Amélineau, dans ses *Contes et Romans* (I, p. XIV s.), s'exprime ainsi : « On a souvent accusé les Coptes de n'avoir guère fait que traduire les œuvres grecques. Il serait beaucoup plus juste d'accuser les Grecs d'avoir traduit les œuvres coptes et de les avoir altérées... Je dois cependant reconnaître que les Coptes ont traduit en leur langue certains ouvrages grecs ; mais la plupart de ces traductions ont été des traductions d'actes conciliaires ou d'œuvres oratoires. » Nous avons vu qu'à la fin du quatrième siècle encore, les moines coptes, en Thébaïde du moins, étaient d'avis qu'on ne pouvait point écrire la vie des saints personnages ; ils s'y opposaient de toutes leurs forces, et y voyaient une sorte d'idolâtrie. Jusqu'à cette époque, par conséquent, les Coptes ne se lancèrent nullement dans l'hagiographie. Il n'est pas probable cependant que les nombreux Grecs qui vivaient sur la terre d'Egypte aient partagé leurs vues. Eux, voulurent sans doute conserver à l'histoire la mémoire des grands hommes qu'ils avaient connus et rédigèrent leur vie. Cet exemple des Grecs amena les Coptes, d'abord à traduire les biographies grecques, et plus tard à en composer eux-mêmes dans leur langue. C'est ainsi que la vie de Pakhôme fut d'abord écrite en grec, puis traduite en copte. C'est ainsi encore que les Coptes semblent n'avoir jamais eu sur S. Antoine, le père de leurs moines, que des

(1) *Mém. de l'Institut. Acad. des inscr. et belles-lettres*, Paris, 1831, t. 9, pp. 132, 170 s..

traductions de l'œuvre de S. Athanase. La notice du Synaxare consacrée à ce saint n'en est que l'abrégé, et la vie arabe du saint patriarche n'est à son tour qu'une version plus ou moins fidèle de la même vie grecque (1). Nous avons d'ailleurs vu que l'exemple du grand archevêque d'Alexandrie semble avoir favorisé le développement de l'hagiographie en Égypte. De même, quoi qu'en pense M. Amélineau (2), la vie copte du S. Paul l'ermite, paraît bien dériver de l'œuvre de S. Jérôme (3). Tous ces phénomènes nous portent à croire que les premières œuvres d'hagiographie copte sont des traductions et que c'est seulement à une époque postérieure que, même sur ce terrain, on peut trouver des travaux égyptiens originaux. Vu la grande place que l'hagiographie occupe dans la littérature copte, ce point méritait d'être relevé.

(A suivre). P. LADEUZE.

---

(1) Cf. AMÉLINEAU, A D M G, t. XXV, p. XX.

(2) Ib., p. IV s..

(3) Non-seulement, la conclusion de l'œuvre copte, A D M G, XXV, p. 14, porte le nom de S. Jérôme : *Et moi, Jérôme le pécheur, je prie quiconque lira ce livre*, etc., mais on y rencontre des mots et des faits qu'on ne comprendrait guere sous la plume d'un auteur égyptien, comme le martyre de Corneille à Rome et la mention de l'hippocentaure (p. 14). P. 2 *f.*, on lit une phrase qui vient bien a sa place dans le texte de S. Jérôme (n. 2 *in.*) mais dont on ne voit plus la raison d'être dans le copte, ou le passage qu'elle introduisait a éte supprimé. De même, si l'on veut comparer les pp. 6 et 7 de l'œuvre copte avec le n. 9 de la vie latine, on sera convaincu que plusieurs phrases coptes inintelligibles ou tres singulières s'expliquent par la non-intelligence de pensées assez subtiles de S. Jérôme. — Cf. E. PREUSCHEN, *Deutsche Litteraturz.*, 1896, n. 12. — Dans son dernier ouvrage (*Palladius und Rufinus*, p. 176), M. Preuschen trouve que c'est dejà lui faire trop d'honneur que de mentionner l'opinion émise, fort timidement, il est vrai, par M. Amélineau (*De Historia Lausiaca*), d'apres laquelle Rufin et Pallade se seraient servis indépendamment d'une source copte perdue.

COMPTES-RENDUS.

CHOU-KING. *Texte chinois avec une double traduction en français et en latin, des annotations et un vocabulaire*, par le R. P. COUVREUR S. J. *Ho-Kien-Fou*, imprimerie de la mission, 1897.

On se demandera peut-être si une nouvelle traduction du *Shu-King* était bien nécessaire, si celles que l'on possede n'étaient pas suffisantes. Nous répondrons négativement, sans aucune hésitation, au second membre de cette double question. D'abord, nous n'avions en français que la traduction de Pauthier, moins défectueuse sans doute que plusieurs ne l'ont soutenu, mais neanmoins trés imparfaite et destinée à étre remplacée par une meilleure. En outre, l'explication du Shu-king laissait encore à désirer en plusieurs endroits, et une nouvelle tentative d'élucidation complête n'etait aucunement superflue. Enfin, cette élucidation ne pouvait être confiée à de meilleures mains qu'à celles du R. P. Couvreur, auquel ses travaux sinologiques ont fait acquerir une juste réputation de connaissance de la langue et des choses de la Chine.

J'ouvre ici une parenthèse, parce que je crois devoir répeter ce que j'ai dit ailleurs touchant la nature du Shu-king qui n'a jamais eté apprécié justement ; ce qui a donné lieu a des conjectures importantes mais entiérement fausses. — Le Shu-King nous apparait comme une réunion de fragments détachés ; ce qui a fait croire à un texte mutilé, perdu et a fait rechercher la cause de ce fait, comme bien d'autres choses encore. — Or, de tout cela, il n'est absolument rien. On sait que les souverains chinois ont eu, de temps immémorial, deux genres d'annalistes qui consignaient leurs mémoires au fur et à mesure des évenements. Ceux dits *de la gauche* rédigeaient l'exposé des faits, ceux dits *de la droite*, mettaient par écrit les discours gouvernementaux. Or, le Shu-king, à part les trois premiers livres, n'est que l'œuvre des annalistes de droite, le recueil des discours politiques d'un certain nombre de règnes.

Mais revenons à notre sujet. Le R. P. Couvreur a fait une excellente œuvre en donnant une double traduction, une littérale en latin, l'autre elégante en français. L'étudiant peut ainsi à la fois, et pénétrer le sens du texte, et se faire une idée de cette antique littérature. Une bonne transcription du texte entier, d'excellentes notes explicatives, un lexique de tous les termes contenus dans le livre rendront aussi de grands services aux jeunes sinologues. Enfin, une carte de l'empire de Yu et une autre de la Chine entière, tout en chinois,

permettront à ces derniers de suivre les faits relatés, avec une intelligence complète.

Je ne puis que féliciter le R. P. Couvreur de son entreprise et de son succès : regrettant énormément que tout travail plus sérieux me soit actuellement interdit. C. H.

* * *

VARIÉTÉS SINOLOGIQUES. N. 8. *Allusions littéraires*, 1re série, par le P. C. PETILLON S. J.. 1r fascicule. Classifiques 1 à 100. Chang-hai. Imprimerie de la Mission.

Voici un ouvrage dont la publication sera accueillie avec reconnaissance par tous les sinologues apprentis ou consommés. Car, nul ne peut savoir ou avoir toujours présente à l'esprit cette multitude innombrable de faits importants ou insignifiants auxquels les écrivains chinois se plaisent à faire des allusions plus ou moins voilées dans leurs productions littéraires. Plus un ouvrage en est émaillé, plus son auteur passe pour savant et habile.

Le R. P. Pétillon a puisé la matière de son livre dans un recueil chinois qui la présente en désordre, et l'a rangée par ordre des clés pour rendre les recherches plus faciles. Les explications, il les a prises un peu partout, faisant ainsi preuve d'une vaste lecture. Quant à la valeur de l'œuvre, il nous suffira de dire qu'elle a mérité les éloges exclusifs du prince des sinologues européens, le savant professeur de Leide, Dr G. Schlegel.

Puisque le R. P. Pétillon est en si bonne voie, qu'il nous permette de signaler à son attention une œuvre plus considérable, composée uniquement d'allusions historiques avec leur explication et dont le Journal Asiatique donnera prochainement un specimen, — environ 80 allusions. C'est le *Ki-sze-tchou* en 9 petits volumes. Il y a là ample matière pour un travail courageux et digne de son savoir.

C. H.

* * *

Nos Origines. La Religion des Gaulois, les Druides et le Druidisme, leçons professées à l'École du Louvre en 1896 par ALEXANDRE BERTRAND, membre de l'Institut. Paris, Leroux, 1897, in-8°, pp. 436.

« Nous ne possédons aucune étude complete sur la religion des Gaulois », dit M. Alexandre Bertrand, au début de la seconde de ses leçons qui forment le volume très compact qu'il vient de faire paraître. Longtemps, les éléments de cette étude ont manqué aux savants qui eussent tenté de l'entreprendre. Il n'en est plus de même aujourd'hui. On a exhumé les monuments, on a rassemblé les documents, des esquisses partielles ont eté ébauchées, comme celle très réussie de M. Gaidoz.

M. Bertrand a pensé que le moment était venu de présenter une œuvre d'ensemble, malgré les difficultés qui subsistent toujours. La plus grosse de ces difficultés est de distinguer, dans la religion des Gaulois d'avant la domination romaine, la part d'apport des différentes populations qui ont

contribué à former le peuple des Gaulois. Pas plus que la nation, la religion gauloise n'a l'unité à sa base. De même que des tribus diverses ont fini par se coordonner en un seul groupe ethnique, de même des cultes divers, à l'origine, ont fini par s'amalgamer en une commune religion.

On peut, avec M. Bertrand, distinguer en Gaule trois groupes de populations différentes : le *mégalithique*, qui a surtout occupé les contrées occidentales, de la Gironde a la Manche ; le *celtique*, dominant sur le centre et le nord-ouest ; le *galatique*, s'étendant sur l'est et le nord-est, de la Suisse aux embouchures du Rhin.

Pour M. Alexandre Bertrand, le groupe des populations mégalithiques appartient au rameau *touranien*, dont la religion est avant tout polydémoniste et dont le culte relève de la magie. Le culte des pierres manifesté dans la disposition de certains dolmens, les superstitions relatives aux pierres précieuses, aux pierres de foudre, aux pierres à cupules datent, aux yeux de M. Bertrand, de la première époque religieuse de la Gaule et sont une survivance des populations mégalithiques.

Je ne saurais dissimuler que cette premiere partie de l'ouvrage de M. Bertrand m'a paru tres faible. Le point de départ lui-même est une grosse hypothèse, savoir l'identité des populations mégalithiques avec la race touranienne. Ce mot de *touranien* n'est-il pas d'ailleurs rayé du vocabulaire de l'ethnographie? L'autorité de François Lenormant, que M. Bertrand accepte de confiance, n'est-elle pas aujourd'hui bien ébranlee? En outre, il faut avouer que l'auteur semble donner trop libre carriere à l'imagination, lorsque, après avoir décrit longuement en soixante-dix pages les pratiques religieuses des Finnois, des Scythes, des Hyperboréens, des Tschoutkas et des Tartares, il s'écrie : « Laissez-moi l'illusion de croire que, deux ou trois mille ans avant notre ère, nos ancêtres assistaient en Gaule à des cérémonies semblables ». La science est plus exigeante, et elle veut autre chose que « l'illusion de croire ». Nous la laissons volontiers à l'auteur, mais pour nous, nous ne saurions la partager.

En ce qui concerne le second groupe des populations de la Gaule, on est sur un terrain plus ferme, et M. Bertrand démontre d'une façon très rigoureuse que les superstitions relatives aux feux et aux herbes de la Saint-Jean sont une survivance de l'ancien culte celtique qui relève de la religion aryenne. M. Bertrand étudie ensuite longuement la question du *swastika* ou croix gammée. Il a rassemblé à peu prés tout ce que l'on sait aujourd'hui de ce curieux symbole. Je m'étonne seulement que l'auteur, qui semble avoir eu le souci de faire connaître tous les monuments parlant du *swastika*, n'ait pas un mot sur l'existence de ce signe en Amérique. Pourtant, M. Wilson a fourni naguere un gros volume sur le *swastika* dans le Nouveau Monde. M. Bertrand pense que la croix gammée est un symbole solaire. Il n'est pas impossible que, dans certaines régions, telle ait été la signification de ce signe, mais on n'a pas, croyons-nous, les éléments d'appréciation voulus pour généraliser cette interprétation.

C'est encore aux Celtes que M. Bertrand fait remonter le culte des eaux et des fontaines dont on trouve en Gaule de si fréquentes traces et qui y

persista si longtemps. Mais sur ce point non plus, nous ne sommes pleinement d'accord avec l'auteur. Il ne serait pas difficile de fournir sur ce point des documents d'une telle évidence et en si grande abondance qu'ils entraineraient la conviction que le culte des eaux n'est pas plus aryen que sémitique.

Il y a, me semble-t-il, dans cette partie de l'ouvrage de M. Bertrand, une omission assez grave, c'est celle du culte rendu par les Gaulois à la lune. En effet, M. Deloche a naguere démontré que, chez les Gaulois, la lune « etait l'objet d'un culte fervent, et qu'elle était même par eux adorée à l'égal du soleil (1). » C'est en vain que nous avons cherché la trace de ces recherches dans le travail de M. Bertrand.

Nous arrivons maintenant a l'époque ou la religion gauloise va se concentrer dans un corps sacerdotal. M. Bertrand constate d'abord, par une étude sommaire de la numismatique gauloise et par celle des *oppida* du type d'Avaricum, que « vers l'an 400 avant notre ere, a surgi en Gaule une époque de grande civilisation relative. » Cette civilisation, M. Bertrand l'attribue aux druides.

Pour donner une idée exacte de ce que fut cette puissante caste sacerdotale, l'auteur étudie minutieusement tous les textes des ecrivains classiques ; puis, comme les druides eurent surtout leur grand épanouissement en Irlande, où ils restèrent florissants jusqu'au V[e] siecle de notre ère, M. Bertrand fait, d'apres les travaux de H. d'Arbois de Jubainville, le tableau de la vie druidique outre Manche.

Cette partie de l'ouvrage de M. Bertrand est excellente ; aussi bien, il avait ici a sa disposition des textes précis qu'il a du reste interprétés avec beaucoup de sagacité. Je n'en dirai pas autant de la XXI[e] leçon, où l'auteur va chercher dans les lamaseries du Thibet la lumiere qui doit l'éclairer sur les origines du druidisme. Il y a dans ce chapitre des confusions étranges, de singuliers malentendus. Si M. Bertrand a parfaitement raison d'affirmer que « la vie en commun en vue d'interêts intellectuels, moraux et religieux a été connue ..... bien avant l'ere chrétienne », il se trompe quand il ajoute que de l'Asie antérieure « sont partis tous les essaims dont les couvents chrétiens sont des survivances. » Bien risque nous semble aussi le tableau comparatif des lamaseries et des collèges de druides, et surtout bien hypothétique et fragile nous apparaît la conclusion que fait entrevoir M. Bertrand que des oasis du Thibet, en passant par la ville sainte de Comana en Cappadoce et le pays des Gétes, les lamas ont pu se transformer en druides. L'auteur est aussi pleinement convaincu que « les grandes abbayes chrétiennes d'Irlande, d'Écosse et du pays de Galles sont les héritiéres directes des communautés druidiques de ces contrées », et il prépare, nous dit-il, les éléments d'un mémoire où cette idée jetée en passant sera mise en pleine lumière. Nous sommes curieux de lire ce mémoire, mais il nous semble que les arguments décisifs basés sur des textes et des faits bien avérés seront malaisés à produire.

---

(1) *Mémoires de l'Institut national de France*, t. XXXII, 2, pp. 168-181.

Heureusement, après cette chevauchée de l'imagination, nous reprenons pied dans les chapitres où M. Bertrand s'occupe de la religion des Gaulois après les Galates et les Romains. Ces chapitres offrent un intérêt particulier parce que c'est cette religion des Gaulois que le christianisme est venu directement remplacer et que les monuments de ce culte nous sont mieux connus, statues, autels, cippes, inscriptions. Après avoir soigneusement décrit la plupart de ces monuments, l'auteur essaie de déterminer les influences diverses dont ils dérivent. Un certain nombre appartiennent à la mythologie kymro-belge, d'autres représentent des divinités gréco-romaines.

En terminant ce compte-rendu, nous éprouvons le besoin de le justifier. Dans sa préface, en effet, M. Bertrand se présente au public avec tant de modestie d'une part et tant de foi, de l'autre, en ce qu'il croit avoir vu que la critique est désarmée tout ensemble par cette réserve d'un grand savant et la conviction ardente qui l'inspire. Toutefois, comme il espère que son livre sera pour d'autres un point de départ, nous avons cru devoir signaler les aperçus qui nous paraissaient inadmissibles, malgré l'ardeur que M. Bertrand a mis à se défendre. Nous n'avons pas besoin d'ajouter que nul plus que nous, n'admire la profonde érudition et l'infatigable activité du savant conservateur du Musée de Saint Germain.

J. G.

* * *

The Ultara Râma Charita of Bhavabhûti, with sanskrit commentary, by Pandit Bhatji Shastri Ghata of Nagpur. Avec une traduction complète en anglais, des notes, un copieux vocabulaire des mots difficiles du texte, et une introduction par Vinayak Sadashio Patvardhan. Imprimé et publié par la Nyaya Sudha Press. Nagpur. Prix : 3 roupies.

Le livre que nous essayons de faire connaître, est une édition classique destinée aux étudiants qui fréquentent les universités des Indes anglaises. Elle reproduit l'un des trois drames qui nous restent du poëte Bhavabhûti, un des maîtres de la littérature sanskrite. Ses compatriotes le placent sur le même rang que Kâlidâsa ; d'autres le considerent même comme supérieur à l'auteur de Çakuntalâ. Il est de fait que Bhavabhūti a merité d'être appelé Crîkaṇṭha, « le divin gosier », à cause de sa profonde connaissance de la langue sanskrite et de l'habileté avec laquelle il emploie les mètres les plus variés. Du moins, il a sur Kâlidâsa cet avantage : c'est qu'il ne s'oublie jamais, comme lui, dans des descriptions érotiques plus qu'osées.

Donc, le drame de Bhavabhûti qui nous est donné ici, est l'Uttararâmacharita, ce qui veut dire l'histoire subséquente de Rāma. Il est emprunté à peu prés en entier à l'Uttarakamda, ce septiéme chant ajouté après coup au Râmayâna. Quand le heros est revenu dans sa capitale, et qu'il ne songe plus qu'au bonheur de finir sa vie avec Sîtâ, sa fidéle épouse, Durmukha vient lui annoncer que ses sujets sont mécontents : ils estiment que le roi n'aurait pas dû reprendre Sîtâ, aprés le long séjour forcé qu'elle a fait au palais de Râvaṇa. Râma se révolte d'abord à l'idee d'abandonner Sîtâ. Puis,

il finit par se rendre à la raison d'Etat, qui ne laisse pas de paraître singulière, et il renvoie son épouse fidèle, malgré l'état de grossesse où elle se trouve. Après avoir tenté de se suicider, elle met au jour deux fils jumeaux, Kuça et Lava, qui sont élevés par l'ascète Vâlmîki, et qui deviennent des héros comme leur père. A la suite d'incidents qu'il est impossible de résumer ici, Râma reconnaît ses fils, et le peuple acclame Sitâ, qui retourne au palais pour ne plus être séparée de son royal époux. La règle du théâtre indien est observée, qui veut que le dénouement soit toujours heureux.

Au point de vue de la construction de l'ensemble, du lien logique des péripéties et du relief des caractères, ce drame laisse à désirer. Mais ces défauts sont rachetés par de grandes beautés. « C'est, comme l'a dit M. Sylvain Lévi, un poème d'une saveur étrange, la plus belle œuvre de la poésie indienne. »

Les éditeurs ont donc sagement agi en nous donnant une édition classique de cette pièce. L'appareil scientifique dont ils l'ont entourée, la rend encore plus précieuse et plus utile. Il est suffisamment indiqué par le titre du livre. Ajoutons que le texte est soigneusement revisé, que l'introduction est très suffisante dans sa brièveté, et que les notes grammaticales et littéraires forment un excellent commentaire du drame. Elles sont dues au célèbre Pandit Batji Shastri Ghate. Les savants de l'Inde regrettent que M. Vinayak Sadhashiv Patvardhan y ait ajouté une traduction anglaise, qui rendra le travail trop facile aux étudiants. Mais les Européens ne seront pas de cet avis : ils seront heureux de trouver cette traduction pour leur aplanir les difficultés du début

En résumé, nous recommandons volontiers cette consciencieuse publication à tous, mais particulièrement à ceux qui n'ont pas encore été initiés aux chefs-d'œuvre du théâtre indien.

A. Lepitre.

CHRONIQUE.

— Les recherches de phonétique ont maintenant atteint un degré de précision tel que la simple observation ne suffit plus ; les nuances de pronouciation qu'il s'agit de déterminer, sont de celles que l'oreille ne peut saisir et il est devenu nécessaire d'éliminer l'influence que l'éducation, les habitudes prises par l'oreille ou les organes exercent sur chaque savant. De sérieux efforts ont été faits pour donner satisfaction à ce besoin. Les sciences physiques et biologiques ont été mises à contribution de nombreux appareils construits, etc.. M. l'abbé Rousselot, qui a travaillé à cette tâche avec tant de persévérance et de talent, s'est proposé de résumer tout le travail accompli dans ses *Principes de phonétiquee xpérimentale*, Paris, 1897.

— La plupart des linguistes ont été absorbés, jusqu'ici, par le souci de faire l'histoire des changements de son et de l'évolution des formes grammaticales. On éprouve partout maintenant le besoin de savoir précisément la raison de ces sons et ces formes. Le livre de M. Bréal, *Essai de sémantique* (science des significations), Paris, Hachette, 1897, répond à ce but. Il y étudie : I Les lois intellectuelles du langage. II Comment s'est fixé le sens des mots. III Comment s'est formée la syntaxe. — On a examiné, jusqu'ici, le développements pontané et normal du langage, dégagé de toutes les actions extérieures. M. Bréal en recherche le développement conscient et volontaire, sous l'effort de l'homme pliant la langue à l'expression de ses idées.

* * *

— Le t. II des *Etudes d'archéologie orientale* par M. Clermont-Ganneau vient de se terminer avec les livraisons 24-29 (Bibl. des hautes études. Bouillon, fasc. 113, in 4°) ; elles contiennent la fin du mémoire sur les stèles araméennes de Neîrab, que l'auteur est disposé à attribuer au règne de Nabonide.

— L'ouvrage de M. Washington-Serruys, *L'Arabe moderne étudié d'après les journaux et les pièces officielles*, Beyrouth, 1897, est destiné à initier à la langue vulgaire, ceux qui se trouvent dans la nécessité d'entretenir des relations, en arabe, avec le monde politique ou commercial.

— La *Chrestomathia arabica* du P. Cheikho, Beyrouth, 1897, doit compléter la grammaire qu'il a publiée l'an dernier. Elle comprend un choix de morceaux, en bon nombre inédits, un lexique et d'abondantes notes. — Le même auteur donne la seconde édition de son *Cours de Belles-Lettres d'après les Arabes*. C'est un recueil de ce que les auteurs arabes ont écrit sur l'art de bien dire, suivi des préceptes de littérature et de rhétorique rédigés d'après ces mêmes écrivains.

— P. Lapie. *Les civilisations tunisiennes* (musulmans, israélites, européens). Etude de psychologie sociale. Paris, Alcan, 1898. Il faut distinguer, dans cet ouvrage, le tableau de la civilisation tunisienne, et les déductions philosophiques de l'auteur. Le premier est fait avec art et impartialité. Il montre, sans parti pris, les qualités et les défauts des Musulmans, des Juifs et des Européens de Tunis. Mais chaque chapitre se termine par des conclusions inacceptables. Les contrastes entre les civilisations devraient s'expliquer par un simple principe psychologique ; la religion et la politique ne seraient que des causes secondaires.

— M. Zimmern, professeur d'assyriologie à l'université de Leipzig, vient de publier une *Vergleichende Grammatik der semitischen Sprachen*, Berlin, Reuther, 1898. Son but est de donner une grammaire élémentaire destinée, en premier lieu, à exposer les faits principaux de la grammaire sémitique comparée, et en second lieu, à en donner l'explication. Ce livre comble une lacune. Les anciennes grammaires comparées des langues sémitiques étaient devenues fort insuffisantes.

— Mgr Lamy, le distingué syriacisant de Louvain, après avoir

consacré trois gros volumes à la publication des œuvres inédites de S. Ephrem, continue ses études sur le célèbre diacre d'Edesse. Ses deux derniers travaux portent sur *Le Testament de S. Ephrem le Syrien* (Mémoire présenté au Congrès scientifique international des Catholiques, tenu à Fribourg en Suisse, 1897) et *Les commentaires de S. Ephrem sur le Prophete Zacharie.* (Extrait de la *Revue Biblique*, janvier 1898). L'une et l'autre brochure sont d'une lecture à la fois instructive et attrayante, grâce à la grande érudition de l'auteur et à son style toujours clair et facile.

— Tous les sémitisants accueilleront avec faveur l'œuvre magistrale de M. Koenig, *Historisch- comparative Syntax der hebraeischen Sprache*, Leipzig, Hinrichs, 1897. Sous l'ancienne division de syntaxe des mots et syntaxe des propositions, M. Koenig a groupé des remarques très précieuses non seulement pour la connaissance de l'hébreu, mais pour l'intelligence de la Bible. Son registre des passages cités constitue un commentaire syntactique court et complet de l'Ancien Testament.

— Les *Vorlesungen über die Kunde hebräischer Handschriften, deren Sammlungen und Verzeichnisse* que M. Steinschneider vient de livrer au public (Leipzig, Hassarowitz, 1897) ont pour but de réunir tous les renseignements relatifs aux manuscrits hébreux liturgiques ou bibliques, leur matière, leur histoire, les collections et catalogues qui en ont été publiés.

* * *

— M. Smend (*Das hebraeische Fragment der Weisheit des Jesus Sirach*, Berlin, Weidmann, 1897) donne une édition nouvelle du fragment considérable de l'original hébreu de l'Ecclésiastique, récemment publié par MM. Cowley et Neubauer.

— M. Burkitt (*Fragments of the Books of Kings*, Cambridge, University Press, 1897), publie des fragments du IIIe et du IVe livre des Rois d'après le texte d'Aquila, lesquels ont été trouvés dans cette *Genizah* du Caire dont nous avons parlé dans notre dernier n° (p. 81 s.). Cette édition est excellente. Elle nous montre que plus d'une leçon d'Aquila s'est introduite dans le texte hexaplaire et, par lui, dans les meilleurs mss . Elle servira à déter-

miner les rapports du texte d'Aquila avec les LXX et l'influence que ce texte a pu avoir sur la fameuse recension « hexaplaire » d'Origène.

— M. G. Buchanan Gray s'est livré à une étude approfondie des noms propres hébreux (*Studies in hebrew proper names*, Londres, 1897). Cette étude intéresse non seulement la philologie sémitique, mais encore l'histoire religieuse : car, l'idée de la divinité est souvent exprimée dans les noms des personnages ou des lieux de la Bible. M. Gray a choisi, dans la masse de ces noms, les quatre classes les plus importantes. A propos de chacune d'elles, il se demande si les noms qu'elle renferme, étaient usités dans toutes les périodes, et s'ils l'étaient également. En outre, il s'occupe de l'interprétation de ces noms.

— M. l'abbé Loisy donne, dans le n. de Mars-Avril de la *Revue d'histoire et de littér. relig.*, un article sur le récit biblique du déluge (*Gen.* VI, 5 — IX, 19). En voici le résumé : Ce récit a été composé au moyen de deux relations parallèles, l'une élohiste appartenant à l'historien sacerdotal ou lévitique, et l'autre jéhoviste. Le rapport entre le récit biblique et la tradition chaldéenne sur le déluge est incontestable. L'Elohiste n'a pas puisé directement à cette tradition, mais il dépend du récit jéhoviste. J^1 ignorait le déluge, ou du moins n'en parlait pas. J^2 l'a emprunté à la tradition chaldéenne ; la comparaison des détails montre qu'il a remanié celle-ci. Cet emprunt a probablement eu lieu lors de la domination assyrienne, entre les règnes d'Achaz et de Manassé. On comprendrait, dès lors, l'absence de références au déluge, dans l'ancienne littérature biblique. Une date plus ancienne reste toutefois possible : la tradition du déluge pouvait être connue en Israel, sans trouver phace dans le plus ancien fond de l'histoire élohiste. — L'exégèse contemporaire, conclut M. Loisy, tend à réduire de plus en plus la portée historique de la tradition sur le déluge. En tant que le déluge chaldéo-hébreu est un fait réel, il aura eu pour théâtre la vallée du Tigre et de l'Euphrate. Une apologétique, indépendante de la critique biblique, est arrivée, dans ces derniers temps, à nier l'universalité du déluge pour l'humanité. Cette conclusion peut avoir une grande part de vérité historique, quoique, comme interprétation littérale de la Genèse, elle ne soit pas soutenable. C'est la moralité du déluge qui est le vrai sens

de l'Ecriture. Nous nous bornons à signaler cette étude, notre role de chroniqueur ne nous permettant pas d'entrer dans le détail de la critique.

— On peut rapprocher de l'article de M. Loisy, sauf réserves, celui de M. R. Kraetschmar, *Der Mythus von Sodoms Ende,* dans la *Zeitschrift für alttestam. Wissenchaft*, 1897, p. 81-92.

— Le P. Condamin nous communique (*Revue Biblique*, Avril, 1898) une note curieuse sur II Sam., XII, 31. Ce passage, d'après l'interprétation commune, signifierait que David fit passer les Ammonites sous des scies et des herses de fer, et les jeta dans des fourneaux où l'on cuit la brique. Le P. Condamin estime qu'un copiste a plus maltraité le texte que David les Ammonites ; il montre qu'il faut corriger ce passage et que la leçon originale condamnait seulement les Ammonites aux carrières, aux travaux forcés.

— Le P. Aucler fait, dans le même n. d'Avril de la *Revue Biblique* la critique des sources relatives au *Le temple de Jérusalem au temps de N.-S. J.-C.* Les descriptions de Josèphe sont les plus importantes. Il y a toutefois une distinction capitale à établir chez lui, entre les mesures données en chiffres précis et les mesures données en chiffres ronds ; on peut avoir confiance dans les premières, mais les secondes ne peuvent souvent être acceptées. Les textes bibliques s'accordent fort bien avec les descriptions de Josèphe. Les données du Talmud ne semblent pas sûres : il faut chercher plutôt, dans ce recueil de traditions, des renseignements sur la destination des diverses parties de l'édifice.

— Deux livraisons du *Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament* de K. Marti ont paru récemment. La livr. 3 comprend *Das Buch der Richter* erklaert von K. Budde. Pour le fond, d'après le critique protestant, le livre des Juges procède de deux sources principales, apparentées l'une à la source J, l'autre à la source E de l'Hexateuque. Elles ont eu leur histoire et subi des transformations avant la première compilation qui les réunit vers l'an 650. Cette compilation subit les retouches de trois rédacteurs successifs jusque vers l'an 400. M. Budde ne doute pas que, dans l'histoire de Jephté, il ne s'agisse d'un sacrifice véritable — La livr. 4 contient *Das Buch Hesekiel* erklaert von A. Bertholet. Dans son commentaire,

l'auteur analyse la théologie d'Ezéchiel et recherche le caractère de ses visions.

* * *

— *Bidrag till Rigvedas Tolkning* af K. F. Johansson (Skrifter utgifna af K. Humanistika Vetenskapssamfundet i Upsala, V, 7). Upsala, 1897. Ce fascicule comprend la traduction et le commentaire approfondi de trois hymnes du Rig-Véda (V, 86 ; VI, 24 ; VII, 7).

— Signalons les nos 4 et 5 *(celui-ci avec un Nachtrag)* des *Vedische Beitræge*, que le savant professeur A. Weber continue à publier dans les *Comptes-rendus de l'Académie des Sciences de Berlin*. — Le premier travail est consacré au dix-huitième livre de l'Atharva-saṃhita, si important pour la connaissance du rituel funéraire de l'Inde. Nous n'avons pas besoin de dire que ce travail est digne du maître qui s'est distingué encore plus par la rigueur scientifique et la haute valeur de ses travaux, que par leur nombre si considérable. Il traduit et commente avec succès deux des anuvâka dont ce livre est composé. — Le second travail, avec son appendice, est destiné à nous apprendre l'origine du mot *tabou*, qui est peut-être emprunté, par suite d'une faute de lecture, à une formule magique de l'Atharva-saṃhita. Du reste, cette étymologie n'est pas sans offrir des difficultés. Qui nous dit que le mot n'est pas tamul plutôt que sanskrit ?

L. Lepitre.

— Le livre du P. Joseph Dahlmann, *Das Mahâbhârata als Epos und als Rechtsbuch*, a provoqué bien des critiques et soulevé plus d'une polémique. Tous, d'ailleurs, accordent à cet ouvrage une valeur indéniable, bien qu'ils en repoussent les conclusions quant à l'époque de la rédaction définitive du poème. — Parmi ces travaux, nous devons signaler celui du savant professeur de l'Université de Prague, le Dr A. Ludwig. Depuis longtemps, l'auteur s'occupe du Mahâbhârata. Ainsi, nous avons de lui deux travaux, publiés à un intervalle assez considérable, sur les éléments mythiques du poème *(Ueber das Verhæltniss des mythischen Elementes zu der historischen Grundlage des Mahâbhârata* (1884) et *Ueber die mythische Grundlage des Mahâbhârata* (1895)). Il est permis de n'en

pas admettre les conclusions : mais tout le monde doit reconnaître la critique sagace et pénétrante que l'auteur montre dans ses recherches et dans le départ qu'il essaie d'établir entre les diverses sources et les rédactions successives du Mahâbhârata. Nous devons les mêmes éloges à un autre travail, *Ueber das Ramâyâna und die Beziehungen desselben zum Mahâbhârata* (1894), où il s'efforce de démontrer que le Mahâbhârata a influencé la composition du Ramâyâna, mais que la réciproque n'est pas vraie. Citons encore une autre brochure du même savant sur un point particulier du premier de ces poèmes : *Der doppelte Stammbaum des Somaranga im Mahâbhâratam* (1897).

Pour en revenir à sa critique du P. Dahlmann, on retrouve dans cette étude, mais complétées, synthétisées et revisées, les théories qu'il avait exposées dans les travaux dont nous avons de parler. Le Prof. A. Ludwig étudie la phonétique, la morphologie et la langue du Mahâbhârata, les épisodes qu'il comprend, les personnalités qu'il produit, le début et la fin qui lui ont été donnés, et, en constatant les disparates de toutes sortes qu'il trouvre dans cette œuvre, il conclut que sous sa forme actuelle, elle n'est pas primitive. Notre Mahâbhârata actuel est le résultat de plusieurs remaniements successifs, et la rédaction qui existait dès le temps de Chandragupta et d'Açoka, n'est pas celle que nous possédons aujourd'hui.

Au reste, cette brochure de 120 pp. in-8 (1) soulève bien des questions, et contient d'autres conclusions, parmi lesquelles nous signalerons les suivantes : Le sujet primitif du poème épique était une lutte entre deux races, auxquelles un remaniement a substitué des éponymes. Mais les détails qui y ont été ajoutés ensuite, ne pouvaient être empruntés à des relations entre ces races, ni à l'histoire des éponymes, qui sont des personnages fictifs. Ils sont la transformation d'un mythe où il était question des saisons de l'année. Les étroites relations que le Mahâbhârata présente avec le Ṛgveda (Kâṭhakam), le Çatapathabrâhmaṇa et l'Atharvaveda indiquent que les auteurs ont dû être des prêtres.

(1) Ce travail porte le même titre que l'ouvrage du P. Joseph Dahlmann : *Das Mahâbharata als epos und als Rechtsbuch*. Il est extrait des *Comptes-rendus de l'Académie des Sciences de Prague*. Il en est de même, sauf un, de tous les mémoires que nous avons cités du Dr A. Ludwig.

Nous recommandons la lecture de ce travail, digne d'un savant tel que le Prof. A. Ludwig, à tous ceux qui étudient les questions relatives au Mahâbhârata.

A. LEPITRE.

— Le dixième volume du *Giornale della Societa Asiatica italiana* contient, entre autres mémoires, — *Les manuscrits arabes de la Zaouyah d'El Hamel.* M. R. Basset donne le titre, la date et le contenu sommaire de ces manuscrits, ainsi que les travaux dont ils ont été l'objet. — *Fleurs de l'antique Orient.* Sous ce titre, Mgr de Harlez publie la traduction d'extraits d'œuvres inédites d'anciens philosophes chinois. — *Sul capitulo XL del Genesi.* M. Rossini Cerlo signale des traits de ressemblance entre l'histoire des songes de Joseph prisonnier, et certaines traditions égyptiennes conservées dans d'anciens monuments. — *Il Brahman nel Rigveda.* M. Formschi étudie les fonctions du Brahman dans les sacrifices, d'après les hymnes du Rig-Véda. — Enfin, *Rasavâhini.* De cette collection de légendes bouddhiques, tissu de puérilités et d'extravagances, M. Pavolini extrait trois récits, dont il donne le texte et la traduction.

— M. P. E. PAVOLINI, *Buddismo*, Milano, 1898, nous donne dans un petit volume, un excellent résumé du Bouddhisme. Il nous fait connaître non-seulement la personne du Bouddha, sa *loi* ou doctrine, l'*ordre* religieux qu'il a fondé, mais aussi l'évolution de la pensée religieuse et philosophique dans l'Inde jusqu'à l'évolution du Bouddhisme, sa destinée ultérieure dans l'Inde, la composition et l'histoire du canon bouddhique, les commencements et le développement des études bouddhiques, les diverses questions agitées par les savants qui s'y sont adonnés.

— M. A. FOUCHER nous donne une description suffisamment complète des peintures bouddhiques que possède la Bibliothèque de l'Institut de France (*Catalogue des peintures Nepâlaises et Tibétaines de la collection de B. H. Hodgson, à la Bibliothèque de l'Institut de France*, Paris, 1897).

* * *

— Le Comte Béla SZÉCHENYI vient de publier le second volume de son *Voyage en Asie Orientale* sous le titre de *Grof Széchenyi*

Béla Keletázsiai utjának tudományos eredménye 1877-1880 (Budapest, 1897). Nous y relevons les *Studia Tamulica* de M. BALINT. Ces études comprennent une grammaire de la langue tamoule et des études comparées du tamoul et du hongrois. L'auteur combat la parenté du hongrois avec le turc et avec les langues ougriennes. D'après lui, la langue mère du hongrois est le tamoul.

— Le Comte EUG. ZICHY (*Zichy Jenæ grof Kaukazusi és Kæzépazsiai utazasai*, Texte hongrois et traduction française, Budapest, 1897) est aussi allé en Asie rechercher les ancêtres des Hongrois et il a cru les trouver dans une des tribus du Caucase, celle des Hiou-Huns qui forme une race à part ni finnoise, ni turque. M. Zichy a rapporté une belle collection ethnographique et archéologique dont les deux volumes que nous annonçons donnent la description scientifique.

— La collection Goeschen s'est enrichie de deux nouveaux manuels : D[r] O. L. JIRICZEK, *Die deutsche Heldensage*, 2[e] vermehrte und verbesserte Auflage, Leipzig, 1897, et D[r] KAUFFMANN, *Deutsche Mythologie*. Ce ne sont que des manuels, mais ils sont faits d'après les derniers résultats de la science et ils ne manquent pas d'aperçus originaux.

— M. NIEDNER a fait dans la *Zeitschr. für deutsches Alterthum und deutsche Litteratur* (fasc. 3, 1897) des recherches approfondies sur les différentes versions du mythe scandinave de la mort du dieu Baldr et sur l'histoire de ce mythe au X[e] et au XI[e] s. — On lit, dans le même n° de cette revue un commentaire important pour la mythologie germanique, de M. VON GRIENBERGER, sur une prière à la nuit, en ancien allemand.

* * *

— Les amis de J. TOEPFFER viennent de réunir en un volume les articles que le jeune savant, trop tôt enlevé à la science philologique, a donnés dans diverses revues (*Beitraege zur griechischen Altertumswissenschaft*, Berlin, Weidmann, 1897). Nous y relevons, entre autres, un article sur les mystères d'Eleusis.

— M. PHILIPPE BERGER a commenté dans la séance du 21 Janvier, à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, deux

inscriptions grecques des environs de Naplouse. La seconde nous montre, en Palestine, au premier siècle après J.-C., des espérances d'immortalité empruntées aux dogmes Eleusiniens.

* * *

— M. H.-J. White vient de donner, dans le quatrième fascicule des *Old-latin biblical Texts* (Oxford, Clarendon Press, 1897), des passages latins des Actes des Apôtres et des Epîtres catholiques, contenus dans le palimpseste (s) de Bobbio (écriture du VI[e] S.). Les fragments des Epîtres catholiques rappellent de fort près la Vulgate. La partie intéressante du palimpseste consiste dans les derniers chapitres des Actes des Apôtres. Leur publication a, en ce moment, une sorte d'actualité, depuis que M. Blass a émis une hypothèse fort contestée sur les origines de ce livre. On sait que, d'après cet auteur, S. Luc aurait, pour ainsi dire, tiré deux éditions de son livre, l'une, moins soignée de forme, mais plus complète en certains points, qui serait représentée par le Codex D et les anciens témoins du texte dit occidental, l'autre, plus correcte et moins développée, qui se trouve dans les autres manuscrits onciaux. — M. B. Weiss *(Der Codex D in der Apostelgeschichte* Textkritische Untersuch., dans les Texte de von Gebhardt et Harnack, 2[e] série, 2[e] vol., 1[er] fasc., Leipzig, Hinrichs, 1897) a examiné la nature et la valeur des leçons particulières du Codex D. Il relève la négligence et le caprice du copiste du *Codex Bezae*. Son texte a été retouché par plusieurs mains qui ont voulu le corriger sur un texte plus ancien. Ses leçons sont souvent le résultat d'une retouche délibérée et réfléchie. La préférence que lui a donnée M Blass sur les anciens manuscrits onciaux, n'est pas fondée.

— M. Blass prétend maintenant qu'il y a eu deux éditions originales du troisième évangile, et il publie la soi-disant seconde de ces éditions, l'édition romaine, à qui la tradition ecclésiastique s'est montrée aussi peu favorable qu'à l'édition romaine des Actes *(Evangelium sec. Lucam, sec. formam quae videtur romana*, Leipzig, Trubner).

— On a cru découvrir, dans un graffite du Palatin, une représentation de la crucifixion ; d'aucuns allaient jusqu'à attribuer le dessin à l'un des soldats témoins de la scène du Calvaire. En réalité, il y

a là une reproduction grossière de scènes d'acrobatie, accompagnée d'une inscription latine obscène. — Un autre graffite de la Domus Gelotiana, où l'on a cru trouver une réponse d'Alexamenos à la fameuse caricature qui le représente adorant son Dieu crucifié et à tête d'âne, paraît également avoir été interprété avec plus d'imagination que d'exactitude.

— M. l'abbé MARTIN a traduit, rajeuni et complété le travail historique du Dr Friedlieb de Bonn sur l'*Archéologie de la Passion* (Paris, Lethielleux, 1897). On y trouvera tous les renseignements archéologiques propres à éclairer et à expliquer le récit évangélique dans sa partie extérieure et sensible.

— M. R. STEINMETZ démontre et défend l'historicité de la seconde captivité de S. Paul à Rome, dans son ouvrage *Die zweite römische Gefangenschaft des Apostels Paulus*, Leipzig, Deichert, 1897 Il se sert, dans ce but, du témoignage des lettres pastorales.

* * *

— La doctrine d'Ignace d'Antioche sur la hiérachie ecclésiastique primitive a encore été étudiée dans un sens non-catholique par MM. BERENDTS A., *Das Verhältnis der Römischen Kirche zu den Kleinasiatischen vor dem Nicänischen Konzil*, Leipzig, Deicherts Nachf., 1898, et BRUSTON E., *Ignace d'Antioche*, Paris, Fischbacher, 1897.

— Le Dr P. WEHHOFER vient d'écrire une importante étude sur l'Apologie de Justin, *Die Apologie Justins in literarhistorischer Beziehung zum erstenmal unterzucht*. Eine Vorstudie zur Kirchen- und Philosophiegeschichte des II Jahrh.. (*Römische Quartalschrift*, 6 Supplementheft, 1897).

— M. VOLLERT étudie *Die Lehre Gregors von Nyssa vom Guten und Bösen und von der schliesslichen Ueberwindung des Bösen*, Leipzig, Deicherts Nachf., 1897.

— A lire dans la 1e livr. de la *Theologische Quartalschrift*, 1898, l'article de M. SAGMÜLLER : *Die Idee von der Kirche als Imperium romanum*.

— M. S. HAIDASCHER a étudié la doctrine de l'inspiration d'après

S. Chrysostôme (*Die Lehre des hl. Joh. Chrysostomus über die Schriftinspiration*, Salzburg, A. Pustet, 1897). Il est à souhaiter qu'on recherche, sur le même sujet, le sentiment des autres Pères de l'Eglise. Ce serait le moyen d'éclairer une question si vivement débattue aujourd'hui.

— Nous signalons aussi la dissertation de M. M. Winkler, *Der Traditionsbegriff des Urchristenthums bis Tertullian*, München, Abt, 1897.

* * *

— L'Académie des sciences morales et politiques a couronné le mémoire de M. Herriot, *Philon le Juif. Essai sur l'Ecole juive d'Alexandrie*, Paris, Hachette, 1898. Dans un premier livre, l'auteur recherche les origines de la philosophie judéo-alexandrine. Ses vues sur l'évolution de la religion juive sont entachées de rationalisme. Les trois autres livres sont consacrés à Philon, sa vie, ses traités, sa philosophie.

— On lit, dans le nº de Nov.-Déc. de la *Revue de l'histoire des religions*, un important article de M. E. de Faye sur *Les Stromates de Clément d'Alexandrie*. Voici les idées de l'auteur : Ce traité devait appartenir, Clément nous l'apprend lui-même, à un ouvrage en trois parties. La première devait détourner les païens du paganisme *(Protrepticus)* ; la deuxième devait initier à la vie chrétienne, celui qui aurait été gagné par le Protrepticus *(Pedagogus)*. Nous avons ces deux parties. La troisième devait renfermer la pleine connaissance du christianisme. Les Stromates représentent-ils cette troisième partie ? L'auteur ne le pense pas. Clément voulait donner aux initiés une science dont le commun des fidèles pouvait se passer. Chaque école avait exprimé ses doctrines en des formules bien arrêtées, des δόγματα. Les nécessités de la controverse exigeaient que le christianisme eût aussi ses δόγματα. Il devait revêtir une forme philosophique. Mais pouvait-on, sans scandaliser les fidèles, appliquer aux doctrines chrétiennes la méthode de la philosophie grecque ? Avant d'aborder sa troisième partie, Clément devait discuter cette question préliminaire, fixer les rapports à établir entre la sagesse chrétienne et le christianisme, et enfin, tracer le portrait du parfait philosophe chrétien. M. De Faye s'est

proposé de prouver, par l'analyse des stromates, que ce livre remplit bien ce plan. Cet ouvrage fut donc le premier qui traitât cette question vitale qui se posait devant la conscience chrétienne. Le présent article fait ressortir son importance capitale pour l'histoire du dogme chrétien. Il y aurait lieu toutefois de faire des réserves au sujet de certaines appréciations qui s'y rencontrent.

— Nous signalons dans le 1[r] fasc. de 1897 de la *Zeitschrift für deutsche Philologie*, un article de M. Fr. Kauffmann sur l'arianisme d'Ulfilas, l'évêque des Goths, le traducteur bien connu de la Bible. L'auteur étudie la situation des Goths au IV[e] s. et réfute l'opinion récemment émise par M. Jostes, d'après laquelle ce serait seulement en 383, l'année même de sa mort, qu'Ulfilas serait devenu arien et aurait entraîné son peuple dans l'hérésie. M. Jostes a défendu son hypothèse contre les attaques de M. Kauffmann, dans le 3[e] fasc. des *Beitraege zur Gesch. der deutschen Sprache und Literatur, 1897.*

— M. K. Schmidt combat, dans le 4[e] fasc. de la *Römische Quartalschrift*, 1897 *(Bemerkungen zur angeblichen altkoptischen Madonnendarstellung)* l'assertion émise par G. Ebers (*Aegypt. Zeitschrift*, B. XXXII, h. 2). Ce dernier auteur prétend qu'après le concile de Chalcédoine, les Coptes monophysites, en haine de l'église grecque, empruntèrent au paganisme égyptien, les motifs de leurs sujets religieux.

— M. l'abbé Duchesne vient de donner une seconde édition de ses *Origines du culte chrétien*, Paris, Fontemoing, 1898. Elle diffère peu de la première.

* * *

— M. l'abbé U. Chevalier a fait paraître en même temps deux volumes de ses études sur la liturgie latine, le tome VI de sa *Bibliothèque liturgique, Les ordinaires de l'église cathédrale de Laon* (XII[e] et XIII[e] s.) *suivis de deux mystères liturgiques publiés d'après les manuscrits originaux*, (Paris, Picard, 1897); et le *Repertorium hymnologicum, Catalogue des chants, hymnes etc. en usage dans l'Eglise latine depuis les origines jusqu'à nos jours* (Louvain, Polleunis, 1897.)

— Le jugement sévère prononcé sur Savonarole par M. Pastor

dans son troisième volume de l'histoire des papes, a déplu à maint admirateur du réformateur florentin, et a suscité leurs critiques. M. Pastor les réfute dans sa brochure *Die Beurtheilung Savonarola's. Kritische Streifszüge.* Frib. e. B., Herder, 1898.

— M. PASTOR inaugure une nouvelle série d'études : *Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschens Volkes* Le premier fascicule contient une étude sur la fin de Luther : *Luthers Lebensende* par le Dr N. PAULUS. L'auteur y fait preuve d'une louable réserve. Il montre, par de nombreux exemples, comment, au XVIe siècle, on faisait de la mort de ses adversaires des récits fantaisistes. Luther est mort de mort naturelle, non pas subitement, mais assez rapidement, en pleine connaissance, en présence d'amis.

— M. EUG. CHOISY, dans un ouvrage intitulé *La Théocratie à Genève au temps de Calvin* (Genève, Eggiman, 1897), montre comment, à Genève, surtout après le tumulte du 16 Mai 1555, c'est la Bible qui régna, la Bible interprétée par Calvin. Ce système eut pour effet de substituer à l'ancienne infaillibilité papale, une nouvelle infaillibilité, celle de Calvin, interprète de la Bible. C'est, d'autre part, une conception absolument inverse de celle qui triompha dans les pays luthériens, le césaréopapisme, l'Eglise d'Etat.

— Le second volume de la biographie du réformateur suisse *Huldreich Zwingli*, par R. STAEHELIN, Bâle, 1897, a paru. Cet ouvrage donne tous les renseignements nécessaires à ceux qui voudraient s'orienter sur l'activité théologique et politique de Zwingle.

— Nous relevons dans la *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1897, Heft 2, un article de M. LEZIUS. *La situation religieuse de Mélanchton*, et un autre de M. SEEBERG, *La situation de Mélanchton dans l'histoire du dogme et de la dogmatique.*

— Dans son volume sur *L'Etat et les Eglises en Prusse sous Frédéric-Guillaume I* (1713-1740), Colin et Cie, M. G. PARISET a pour but de tracer le tableau des rapports des Eglises avec l'Etat prussien pendant le règne du Roi-Sergent

— Dans son livre *L'Allemagne religieuse. Le Protestantisme*,

Paris, Perrin, 1898, M. Goyau montre, en historien, comment s'est constituée la carte religieuse de l'Allemagne, et comment s'est successivement accentué le divorce entre le protestantisme de libre examen et l'orthodoxie qu'avaient cru créer les Réformateurs. On trouvera dans cet ouvrage, la réponse à la plupart des questions relatives à l'histoire du protestantisme allemand.

— Les conclusions avancées de la critique allemande sur les livres de la Bible, sont adoptées par des maîtres du clergé anglican et enseignées à Oxford aux étudiants en théologie. M. Mc Caul, recteur de Saint-Magnus à Londres, proteste avec indignation contre cet envahissement du rationalisme dans sa brochure : *The Higher Criticism of the Old Testament.*

— La brochure de M. E. Foerster, *Die Mœglichkeit des Christenthums in der modernen Welt*, Freib. i. B., Mohr 1898 peut être regardée comme un document de la lutte qui se poursuit depuis longtemps, au sein du protestantisme, entre la théologie et la critique rationnelle ou rationaliste des documents bibliques.

— M. Krüger *(Die neueren Bermühungen um Wiedervereinigung der christlichen Kirchen*, Leipzig, Mohr, 1897) estime que les divisions du christianisme sont irrémédiables, et que les tentatives d'union faites dans ces derniers temps, ne peuvent aboutir.

— La librairie Herder de Fribourg vient de publier en langue russe *La tradition de l'église et la littérature théologique russe.* Cet ouvrage a pour but de réfuter les plus éminents théologiens russes de S.-Pétersbourg et de Casan, et de prouver comment ils ne reculent pas toujours devant les falsifications et les omissions volontaires, pour montrer que la suprématie du pape est une innovation des catholiques.

— M. J. Kaftan a essayé dans sa *Dogmatik*, Freib. i. B., Mohr, 1897, de constituer la science de la foi sur la révélation biblique, à l'exclusion de tout élément traditionnel et de philosophie profane. Tout en rejetant l'interprétation de la révélation telle que l'a effectuée la théologie traditionnelle, lui-même, bon gré mal gré, ne fait pas autre chose que d'en tirer une de son propre fonds, c'est-à-dire de la philosophie moderne.

— La librairie A. Durlacher vient de publier le cinquième et

dernier volume de l'*Histoire des Juifs*, de Graetz, traduit par M. M. Block. Ce volume, qui va de la Réforme jusqu'à 1880, est précédé d'une préface par M. Z. Kahn, grand rabbin de France.

* * *

— Le R. P. Ortolan a publié, en 1897, chez Bloud et Baral, à Paris, trois petites brochures : *Etudes sur la pluralité des mondes habités et le dogme de l'Incarnation*. Elles sont appelées à détruire une foule de préjugés populaires répandus dans les masses par une fausse science.

— L'abbé Flageolet a traduit en français les deux volumes du P. Zahm sur *l'Evolution et le Dogme*, Paris, Lethielleux, 1897. Le côtés cientifique du problème est étudié dans le premier volume. C'est un plaidoyer, parfois un peu fougueux, en faveur de la théorie à la mode. Tout ce qui peut corroborer la thèse transformiste, est habilement exploité. Les philosophes grecs et les Pères de l'Eglise apportent leur pierre à l'édifice nouveau, plusieurs en rechignant toutefois. Le plaidoyer du P. Zahm n'apporte pas d'argument nouveau et il n'enlève pas leur force aux preuves contraires. — Le second volume étudie l'évolution dans ses rapports avec le dogme catholique. La foi, d'après le P. Zahm, n'a à redouter aucune conséquence de l'évolutionnisme, quand bien même on arriverait à produire la vie dans les laboratoires, et à retrouver un chaînon intermédiaire entre l'homme et les animaux. Pourquoi ces concessions téméraires, alors que les savants les plus dégagés de préjugés se prononcent résolument contre la génération spontanée, et déclarent introuvable le chaînon qui relie l'homme à l'animalité ?

— Ed. Gasc-desfossés. *Le magnétisme vital*, avec une préface de M. Boirac, Paris, soc. d'édit. scientif., 1897. L'hypnotisme et le magnétisme sont, d'après cet auteur, deux choses bien distinctes. Les phénomènes magnétiques se produisent sur des gens dormant du sommeil ordinaire, sur des personnes non prévenues, même sur des objets inanimés. M. Gasc reprend résolument l'hypothèse de Mermer. La première partie de son travail est consacrée à présenter quelques faits prouvant que le corps humain est un réservoir de fluide, que ce fluide peut passer d'un corps à l'autre et que la volonté en règle l'émission. La seconde partie indique la place

de la théorie du magnétisme animal dans une conception synthétique de l'univers. L'auteur se déclare ouvertement spiritualiste. Mais il veut trop expliquer à l'aide de son fluide magnétique. Bien des faits extraordinares résisteront toujours à cette explication.

— Le P. Coconnier publie une étude théologique sur *L'hypnotisme franc*, c.-à.-d. dégagé des phénomènes de télépathie, magnétisme, spiritisme et occultisme (Paris, Lecoffre, 1897). Il résume lui-même son livre en ces trois propositions : L'hypnotisme franc n'est pas de soi diabolique ; il n'est pas de soi malfaisant ; il est permis quelquefois.

— Sous ce titre *La science et les faits surnaturels contemporains*, le P. Lescœur vient de publier chez Roger et Chernovitz, une réfutation du rationalisme, où, aux raisonnements abstraits, il substitue un simple appel à la méthode expérimentale. La science a-t-elle, oui ou non, constaté dans la vie de l'humanité, des faits surnaturels ? L'auteur tire, des faits du spiritisme, la condamnation du rationalisme Il insiste aussi sur la distinction du surnaturel diabolique auquel ces derniers faits appartiennent, et du surnaturel divin.

LES HUTTES DE CHAM.

I.

Il est assez rare qu'un peuple appartienne à une seule race : les migrations et les conquêtes mélangent presque toujours divers éléments ethniques qui finissent, si les circonstances s'y prêtent, par se fondre dans une certaine unité.

L'Egypte n'a pas échappé à cette loi : presque tous les savants admettent que les Sémites et les Berbères lui ont fourni leur contingent, les uns du côte de l'Est, les autres du côté de l'Ouest. Divers indices tendraient à montrer que les populations plus ou moins barbares dites *éthiopiennes* par les anciens, ont laissé aussi des traces en Egypte. Ces derniers indices, dont la recherche est l'objet du présent travail, ressortent principalement de ce que l'on sait du dieu Khem.

Khem est un dieu représenté de tous temps sous la forme d'une momie debout sur la coudée : il lève un bras (généralement le droit) surmonté d'un fouet, et il a deux longues plumes sur sa tête, de laquelle pend une bandelette. Il figure ainsi sur un monument de Pepi I (sixième dynastie) à Hamamat (1). Dans la pyramide de Pepi II, l'épervier qui détermine son nom a les deux plumes (2), et même la bandelette (3).

Plus tard, à partir de la douzième dynastie, sa coiffure se complique souvent de la couronne basse (4). (La stèle dite de Khufu (5), qui lui fait porter aussi ce diadème, est une res-

(1) *Denkmaeler*, II, pl. 115, e.

(2) L. 899.

(3) L. 790 et 797.

(4) *Denkmaeler*, II, pl. 149, c.

(5) Mariette, *Monuments divers*, pl. 53.

tauration bien postérieure à l'ancien Empire). Il est à remarquer que la coudée (attribut de la justice et par suite des divinités infernales) qui lui sert de support, est parfois taillée en gradin, *khet*, ou quadrillée en district, *hesep*, par allusion à deux surnoms du dieu, « Celui qui est sur son gradin » (1), et « Celui qui habite le hesep » (2). L'un des territoires consacrés à Khem (celui du nome coptite) s'appelait *Khet-hesep*, d'après un texte géographique d'Edfou qui fait du *hesep* le jardin de la momie Osirienne (3), et dit que Khem en est le gardien (4).

Dans son symbolisme le plus habituel, Khem est un dieu de la fécondité et de la lune, deux attributions que les anciens ont assez souvent réunies, la lune représentant pour eux le principe fécondant à cause des rosées nocturnes.

Dès le moyen Empire, Khem était le prince des rosées (5) ; à la même époque, il était aussi le dieu des moissons (6) : comme tel il présidait, suivant les textes du nouvel Empire, au premier mois de la saison des semailles, et on le fêtait au premier mois de la saison des récoltes, à la nouvelle lune, sous la forme d'un taureau blanc, ancien totem peut-être comme Apis, Mnévis et Bacis : en tous cas le taureau est un emblème lunaire bien connu. La fête du taureau et de la moisson figure au Ramesséum ainsi qu'à Médinet-Abou : le roi faisait le simulacre de moissonner. C'était la grande fête du dieu, si souvent mentionnée dans les tombeaux de l'ancien et du moyen Empire sous le nom de *per-t*, « la sortie », c'est-à-dire l'apparition de la nouvelle lune, d'après l'explication que donne le texte de Médinet-Abou.

Comme taureau, Khem avait le surnom de *Ka-mut-ef*, « taureau de sa mère », qu'il épousait de force comme l'hip-

(1) Mariette, *Abydos*, III, p. 261.
(2) *Denkmaeler*, III, pl. 212.
(3) Cf. *Dendérah*, IV, pl. 35.
(4) J. de Rougé, *Edfou*, I, pl. 49.
(5) Pierret, *Etudes égyptologiques*, VIII, p. 60.
(6) Horhotep, l. 456.

popotame de Paprémis violentait la sienne (1) : il est dit qu'avec son fouet il domptait sa mère (2), détail déformé par Suidas quand il rapporte que le Pan égyptien fouettait la lune. La lune, personnage masculin en Egypte, n'était pas la mère de Khem, mais Khem lui-même, au moins sous les Ramessides et à la basse époque (3).

C'est probablement comme dieu lunaire qu'on surnommait Khem le Pêcheur ou le Chasseur, *hekes*, titre dont les exemplaires du Livre des Morts portent la trace plus ou moins accentuée depuis le moyen Empire, au chapitre 17. Le clair de lune, en effet, favorise la pêche ou l'affût. Le dieu présidait en conséquence aux lieux de pèche ou de chasse, comme maître des ports, des embouchures, et des *pehu*, les extrémités des nomes (4).

Khem n'a pas plus échappé que les autres dieux aux assimilations qui compliquent le panthéon égyptien. On faisait de lui le plus souvent un Horus. Dès le moyen Empire, l'exposé de doctrine qui forme le chapitre 17 du Livre des Morts explique ainsi ce point de foi : « Je suis Khem à son apparition ; on m'a mis les deux plumes sur la tête. — Qu'est-ce que c'est ? — Khem, c'est Horus défenseur de son père. Ses deux plumes, ce sont les deux grandes urœus qui sont dans la demeure de son père Tmu (5). » Les textes plus récents disent que les apparitions du dieu sont ses naissances, et ses deux plumes la venue d'Isis et de Nephthys (6).

Un petit hymne à Khem, qui date de la treizième ou de la quatorzième dynastie, ne s'écarte pas de la même idée : « Salut à toi, Khem, Horus valeureux, maître de la force, sortant vers l'Egypte du nord, à la parole infaillible avec ses

(1) Hérodote, II, 64, et Plutarque, *Isis et Osiris*, 32.

(2) J. de Rougé, Edfou, II, pl. 103.

(3) Brugsch, *Dictionnaire géographique*, p. 506 et 577 ; Maspero, *Mémoire sur quelques papyrus du Louvre*, p. 73-4 ; etc.

(4) De Morgan, *Ombos*, p. 50.

(5) *Aelteste Texte*, pl. 1, l. 6-7 ; etc.

(6) *Todtenbuch*, ch. 17, l. 11-13.

deux plumes, fortifiant ses compagnons et renversant ses ennemis, défenseur de son père, dompteur des rebelles, maître de la victoire ; quand il prend la couronne, quand il reçoit la succession de son père, chaque dieu, son cœur se dilate, le cycle divin est en allégresse. Qu'il est puissant, Khem, sur son gradin, quand il renverse les ennemis de son père ! On le porte en maître du pouvoir, et Osiris son cœur se remplit de joie. O maitre de l'effroi, qui force la serrure (infernale) et qui lance ses coups contre ses ennemis ! (1) »

II.

Cette assimilation avec Horus introduit Khem au cœur de la religion, mais elle le déguise : il avait cependant un caractère bien personnel à côté de ce rôle tout égyptien.

On a remarqué qu'un noyau de tribus, groupées sous son culte, s'étendait d'Akhmim ou Panopolis jusqu'à Thèbes (2). Le centre de ce culte était à Coptos, où, d'après les fouilles de M. Flinders Petrie, le dieu existait dès les plus anciennes époques. Or la ville de Coptos, comme plus tard Kéneh et Kous, ses voisines, servait de tête de ligne aux routes commerciales qui conduisaient aux ports de Mer Rouge. « De Coptos, dit Strabon, part une espèce d'isthme qui aboutit à la Mer Rouge, près de Bérénice », et du port de Myoshormos : « aujourd'hui toutes les marchandises de l'Inde et de l'Arabie, et, parmi les marchandises de l'Ethiopie, toutes celles qu'on expédie par le golfe Arabique sont amenées à Coptos..... Coptos et Myoshormos ont la vogue et le commerce passe tout entier par elles deux.... C'est dans l'isthme également que se trouvent les fameuses mines d'émeraude et autres pierres précieuses », exploitées par les Arabes (3). De même, dans la haute antiquité, et surtout quand le centre du pays eut

(1) *Abydos*, III, p. 261.

(2) Schiaparelli, *Chemmis e la sua antica necropoli*, Mélanges Leemans, 1885, p. 85.

(3) XVII, 1, 45, traduction A. Tardieu.

remonté jusqu'à Thèbes, Coptos fut le grand entrepôt des denrées que l'Egypte échangeait avec l'Arabie et l'Ethiopie.

Les étrangers par conséquent y affluèrent : « les Egyptiens et les Arabes se partagent Coptos », rapporte Strabon (1), et l'un des titres de Khem était précisément celui de « maître des étrangers » ou « des pays étrangers ».

Dès la douzième dynastie, Khem le Coptite reçoit constamment ce surnom dans la Vallée de Hamamat, *Ro-hennu*, qui part de Coptos et qui fut l'une des voies les plus fréquentées par les marchands de la Mer Rouge.

C'est comme dieu des étrangers qu'on l'assimila à Persée, le roi par excellence des Ethiopiens ou Céphènes pour les Grecs, comme l'a montré Letronne (2). Les Céphènes seraient selon Brugsch (3) les ancêtres des Phéniciens, qui étaient Chamites suivant la Bible (4), originaires des bords de la Mer Rouge suivant Hérodote (5), et appelés *Kef-tiu* par les Egyptiens aussi bien d'après les textes de la dix-huitième dynastie (6) que d'après le décret de Canope (7). Ainsi s'expliquerait la légende qui fait de Joppé en Phénicie la capitale des Céphènes ou Céphéens, et même le nom de Coptos, en égyptien *Keb-t*, étant donnée la facilité avec laquelle les lettres *b* et *f* peuvent permuter. « Le *b* antique, dit M. de Rougé, produit régulièrement le ⲃ copte, et par affinité ⲟⲩ, ⲡ, ⲫ, ϥ et ⲙ » (8). Il est possible aussi, à la rigueur, que le mot « phénicien » ne soit que le mot « céphène » retourné : ne trouve-t-on pas les groupes *Keft-herau* (9), et *Fekt-her* (10), probablement Caphtor ?

(1) Id., 44.
(2) Œuvres choisies, II, *La Statue vocale de Memnon*, p. 60 et 67.
(3) *Egypt under the Pharaohs*, Appendice, p. 401 4.
(4) Genèse X, 14, 15 et 19
(5) I, 1.
(6) Virey, *Le tombeau de Rekhmara*, p. 42.
(7) L. 9, et texte grec l. 17.
(8) *Chrestomathie*, I, p. 29.
(9) Champollion, *Notices*, II, p. 658.
(10) De Rochemonteix, *Le Temple d'Edfou*, p. 400.

Voici ce que raconte Hérodote du Persée égyptien : « Il se trouve près de Néapolis dans le nome de Thèbes, une grande ville dont le nom est Chemnis (Panopolis). En cette ville, on voit un temple carré, consacré à Persée, fils de Danaé, alentour duquel croissent des palmiers..... Les Chemnites disent que Persée leur est souvent apparu, tant dans le pays que dans l'intérieur du temple, qu'ils ont ramassé l'une de ses sandales longue de deux coudées ; d'ailleurs, ajoutent-ils, toutes les fois qu'il s'est montré, l'Egypte a prospéré.... En l'honneur de Persée, à l'imitation des Grecs, ils célèbrent des jeux gymniques où l'on concourt pour les mêmes prix qu'aux autres jeux et où les vainqueurs reçoivent des bestiaux, des manteaux, des peaux de bêtes. » Les Egyptiens rapportèrent à l'historien grec « que Persée était originaire de leur ville (1) ; qu'en effet Danaüs et Lyncée, chemnites tous les deux, s'étaient rendus par mer en Grèce. A partir de ces héros, ils énumérèrent leurs descendants jusqu'à Persée, puis ils ajoutèrent : Celui-ci étant arrivé en Egypte à l'occasion que rapportent aussi les Grecs, c'est-à-dire après avoir enlevé en Libye la tête de la Gorgone, visita notre ville et nous reconnut tous pour ses parents ; avant de faire le voyage, il avait appris de sa mère le nom de Chemnis, et c'est par son ordre que nous avons institué des jeux gymniques (2) » .

Les grandes fantasias dont parle le père de l'histoire figurent plusieurs fois sur les monuments, à partir du règne d'Aménophis III (3), et avec un caractère exotique très marqué. Le roi régnant était censé planter lui-même un grand poteau (4), sorte de mât de cocagne étayé par d'autres poteaux obliques au long desquels grimpaient les assistants, la tête ornée de plumes : au haut du mât se trouvait une représentation de l'habitacle du dieu, ce qui correspond sans doute à la timbale des jeux modernes.

(1) I, 24.

(2) II, 91, traduction Giguet.

(3) Gayet, *Le Temple de Louxor*, figures 59 et 100.

(4) *Denkmaeler*, IV, pl. 42, b.

Un tableau relatif à la fondation du temple de Dendérah montre bien, par ses textes, que cette fête était réservée aux étrangers. Le roi, qui lève en présence du dieu le maillet servant à planter le poteau, dit : « Je t'amène les grands chefs de la Nubie (Kenset), les barbares de Punt (l'Arabie) ; vers toi se precipitent les archers de l'Asie avec leurs tributs ; ils se prosternent devant tes esprits, ils célèbrent leurs rites pour satisfaire ton cœur : que ta Majesté se réjouisse de les voir. » Lui-même, le roi est appelé « l'adolescent au bras meurtrier, le chef des pays du Sud, le seigneur de la terre, le guide des grands, celui qui ouvre la voie, le maître des deux diadèmes (de la haute et de la basse Egypte), le très vaillant, Horus vainqueur, qui terrasse les nègres en Ethiopie ». Khem lui dit : « Je te donne toutes les contrées comme sujettes ; je te donne tous les pays étrangers avec leurs tributs. C'est ce que dit Khem Ammon-Ra, le mari de sa mère, le dieu divin qui habite Dendérah, celui qui élève le bras, le roi des dieux, qui donne les fruits, puissant en son corps, à la belle face, aux plumes hautes, celui qui repousse (l'ennemi), qui vient en sa force, qui étend le bras, le souverain des pays étrangers, à l'âme sainte (?), le beau triangle (zodiacal) de Punt, le maître de la joie du cœur (titre lunaire), sorti d'Isis, le dieu aimable et chéri. » Derrière Khem se tient Isis, « l'habitante du nome Arabique, la mère de Khem, résidant à Apu (Panopolis), la grande Isis, qui protège son fils Horus, le dieu auguste, supérieur des pays étrangers, le *Meriti* (l'aimé, peut-être le Pamylès (1) de Plutarque), le maître des Hanebu (les Grecs) » (2).

Les apparitions de Persée dont parle Hérodote sont sans doute les apparitions ou « sorties » qu'on fêtait régulièrement au premier mois des moissons, à la panégyrie de Khem. Quant à la sandale de Persée, elle rappelle incidemment une singulière croyance des riverains du Haut Nil (3), sur l'an-

(1) Plutarque. *Isis et Osiris*, 12.

(2) *Dendérah*. I, pl. 23.

(3) Bruce, *Voyage aux sources du Nil*. VI, p. 658-9.

nonce de la crue par un nuage ayant la forme du pied d'un homme. Un hymne du temps des Ramessides dit à Khem : « Toi qui ouvres (la nuée ?), qui es seigneur des vents sur le fleuve ; tu es le grand qui envoie le .... dans le champ. Rannu (la moisson) y demeure par ta...... » (1)

Le débordement du Nil, en effet, est causé par des pluies et précédé par des rosées que symbolise encore aujourd'hui *la goutte* : dans la nuit du 4 au 5 juin une goutte tomberait du ciel dans le fleuve, et la nuit de la goutte est une date fériée que mentionnent les calendriers arabes. Il y a là un souvenir de l'ancienne fable d'après laquelle les larmes d'Isis produisaient la crue en tombant dans le fleuve (2). Les textes hiéroglyphiques disent qu'Isis « pleura des torrents » (3), et on retrouve la trace de cette superstition jusque dans les pyramides : « la nuit du grand flot de larmes issu de la grande déesse (4) ». Un texte ptolémaïque mentionne aussi « la nuit de la grande pluie » (5).

III.

Le dieu Khem recevait le surnom de « prince des rosées » notamment à Panopolis (6), et, sous ce titre, les textes le reportent vers le Haut Nil et l'Ethiopie, pays des pluies qui amènent les crues. Quoi qu'il en soit des rapports de Khem avec l'inondation, ces textes sont fort instructifs en ce qu'ils font de lui un dieu plus ou moins exotique.

Voici ce que dit un hymne du moyen Empire (7) : « Adoration de Khem, exaltation d'Horus au bras levé. Salut à toi, Khem, en tes sorties, dieu aux plumes hautes, fils d'Osiris, enfant d'Isis, Dieu grand dans Sennu (temple de Panopolis),

(1) De Rougé, *Mélanges d'archeologie*,, IV, p. 130.
(2) Pausanias, X, 32
(3) Chabas, *Le Calendrier Sallier*, p. 106.
(4) Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, I, p. 21.
(5) *Denkmaeler*, IV, pl. 67.
(6) de Rougé. *Mélanges d Archeologie*. III. p. 104.
(7) Pierret, *Etudes égyptologiques*, VIII, p. 60, stele c 30 du Louvre.

grand dans Apu (Panopolis) et dans Coptos, Horus belliqueux, maître de l'effroi, qui fais tout taire, souverain de tous les dieux, prince des rosées, qui descends du pays des Madjaiu (ou qui descends en Madjaiu ?), terreur de la Nubie ». Mêmes détails dans le grand hymne à Ammon du papyrus de Boulaq n° 17, qui date de la bonne époque : « Les dieux aiment son parfum quand il vient de Punt (les côtes de la Mer Rouge, Arabie et Ethiopie), prince des rosées, qui descends (du) pays des Madjaiu (ou en Madjaiu), belle face qui vient de Ta-neter (l'Arabie) (1). » Le même texte l'appelle « Maître des Madjaiu et Prince de Punt (2). » Dans la chambre de Khem, au temple d'Edfou, le dieu est dit « Madja de Punt et Madja de l'Est, guide des marchandises de Punt (3), » ou bien « homme de l'Est, qui dirige les marchandises de Punt (4). » Dans les deux derniers passages, le mot Madja varie avec celui d'homme (étranger), parce que son sens s'était fort étendu en Egypte, où il a fini par signifier soldat en général.

Malgré l'emplacement méridional de leur pays, les Madjau ou Madjaiu, si souvent mis en rapport avec le dieu, n'étaient pas nécessairement une population nègre et les tableaux égyptiens ne les représentent pas ainsi. La stèle bien connue de Kha-hap, chef des Madjaiu, donne le portrait du personnage, tête forte et barbe en collier (5) : ce n'est pas un égyptien, et ce n'est pas un nègre non plus, loin de là.

Toutefois, Khem était aussi un dieu des noirs. Du temps de Ramsès II et de Ramsès III, la grande fête thébaine dont il a déjà été parlé se célébrait en l'honneur de Khem, figuré par un taureau blanc, à la nouvelle lune du premier mois des moissons (Pachons) : c'était la fête de la moisson, et le roi y coupait une gerbe. Mais ce qui a trait à la patrie de Khem

(1) II, l. 4-5.
(2) I, l. 3.
(3) De Rochemonteix, *Le Temple d'Edfou*, p. 396 et 399.
(4) Id., p. 404.
(5) *Zeitschrift*, 1874, p. 109.

plutôt qu'aux récoltes, c'est qu'un prêtre noir, *le nègre de Punt*, prenait part à la cérémonie et récitait un hymne (1) :

« O ébène, Khem, noir comme poix (cf. chanson de Roland, 163, Sarrazin noir comme poix fondue, « issi est neirs comme peiz k'est demise ») ! Salut à toi, Khem, maître de Sennu et d'Apu, et du lapis vrai (allusion aux mines ou au trafic) ! Que ta face est puissante, (quand) tu es un taureau venant des pays étrangers ! Que ton cœur se réjouisse, tu es accepté pour roi des dieux ! »

Une seule fois, semble-t-il, un autre dieu est traité de nègre, mais ce dieu est Horus, si fréquemment assimilé à Khem : on lit à Edfou que le fils d'Isis et d'Osiris, étant un nègre d'Ethiopie, triompha de Set, d'où il résulta des réjouissances dans Kenememt, l'Oasis d'El-Khargeh (2).

Deux autres traditions, postérieures à l'établissement du christianisme, représentent comme noirs les dieux de Chemmis et de Coptos. Makrizi, cité par Quatremère (3), rapporte que le temple de Coptos avait pour génie une jeune fille noire tenant un enfant de même couleur (Isis et Khem-Horus). D'autre part, l'auteur de la vie du moine copte Schnoudi raconte qu'il y avait dans la ville d'Akhmim (Chemmis, Panopolis), au milieu du marché, une grande statue de bronze qui rendait des oracles et guérissait les malades : Schnoudi, en lui faisant percer le talon, expulsa le diable qu'elle cachait. « Le diable se dissipa comma une fumée et s'écria : « Je sors de cette statue, ô moine Schnoudi, à cause des tourments horribles que je viens d'endurer à ton occasion. » Puis il prit la forme d'un nègre d'Abyssinie d'une haute taille et d'une horrible figure (4) ».

Dans ces conditions, il est naturel que Khem-Horus ait passé pour père des races noires. Au Livre de l'Enfer où il est question du jugement dernier, les hommes par excel-

(1) *Denkmaeler*, III, pl. 163.

(2) Naville, *Textes relatifs au mythe d'Horus*, pl. 4, l. 1

(3) *Mémoires historiques et géographiques sur l'Egypte*, I, p. 149.

(4) Amelineau, *Les Moines égyptiens*, p. 325.

lence, c'est-à-dire les habitants de l'Egypte et du désert égyptien, les Amu ou Semites et les Tamehu ou Libyens (blonds), sont nes de l'œil solaire, mais les noirs proviennent directement d'Horus dans son rôle obscène, par conséquent dans son rôle de Khem (1). De même, au Livre de la Nuit des hypogées royaux (2), les peuples figurent devant Horus-Khem dans un ordre qui indique bien leur rapport de moins en moins direct avec lui : les Nègres, les Madjaiu, les Tamehu, les Amu, enfin, les hommes de l'Egypte et du désert.

(A continuer.) E. LEFÉBURE.

---

(1) *Denkmaeler*, III, pl. 135-6.
(2) Champollion, *Notices*, II, p. 671.

TCHOU-HI

ET

LES CHINOIS MODERNES, SES DISCIPLES

SONT-ILS ATHÉES ?

Système de P. Legall, J. Boone, etc.

L'an passé j'avais dit quelques mots de cette question si importante pour l'histoire de la religion en général. Aujourd'hui on me demande de compléter cette démonstration naturellement insuffisante, en donnant à celle-ci l'étendue qu'elle comporte et à l'argumentation, une solidité inattaquable. C'est ce que je me propose de faire dans cet article.

On se rappellera sans doute que le débat a été réouvert par un mémoire du R. P. Legall missionnaire à Zi-ka-wei, dans lequel le savant Jésuite soutenait la thèse de l'athéisme complet. Il s'appuyait sur le texte d'un exposé du système de Tchou-hi puisé dans la grande encyclopédie philosophique intitulée Sing-li-ta-tchuen ou *Mémoire complet* (*du système*) *de la Nature et du Principe rationnel* (1).

Comme je le disais alors, ces textes pris isolés ne donneraient guère une idée favorable des conceptions ontologiques du philosophe chinois et de son école. Mais le reste de ses écrits jette tout un nouveau jour sur ces principes interprétés avec des moyens insuffisants et nous force à porter sur son œuvre un tout autre jugement. Des textes plus récents nous démontreront que l'école moderne n'a point

(1) On se rappellera sans doute aussi l'erreur du distingué sinologue lequel croyant que j'avais traduit le même livre, s'étonnait de ne point se retrouver dans ma traduction et de n'avoir pu en profiter. En réalité j'avais *résumé* le texte du *Sing-li tsing-i* assez différent du premier.

dégénéré de son fondateur ; tout au contraire. Nous allons donc recueillir et examiner avec soin et les uns et les autres.

Il ne sera pas sans doute inutile de redire à nos lecteurs ce qu'était le personnage dont nous avons à nous occuper.

Tchou-hi est le célèbre philosophe qui résuma, commenta et fit triompher les doctrines de l'Ecole nouvelle, ou Ecole du système de la Nature fondée au XIe siècle par un groupe de philosophes novateurs. Persécuté pour sa doctrine qui semblait contredire celle des *Kings*, Tchou-hi, mourut dans l'exil et la disgrâce ; mais après sa mort, sa mémoire fut réhabilitée et l'influence de ses enseignements est assez grande encore sur les lettrés chinois.

Or cet enseignement, le voici tel que le résume le *Sing-li-tsing-i*. « Entre le ciel et la terre tout est composé de *khi* et de *li* (1). - Le *khi* (2) est la substance soumise à la forme, le formatif des êtres. Ainsi quand les hommes et les choses vinrent à l'existence il se manifesta ce *li* et après cela fut la nature des êtres.

Il se manifesta aussi le *khi* et après cela fut la forme extérieure.

Le *li* est sans forme ; le *khi* est la partie grossière et comme le sédiment de l'être.

Originairement ils n'existent pas séparément, ils ne peuvent être séparés ; mais dans leur action c'est le *li* qui a la priorité.

Dans la distribution qui forme chaque être le *li* est au sein du *khi* ; sans le *khi* le *li* n'aurait pas de base, de point d'appui.

Le *khi* forme les 5 éléments : métal, bois, eau, feu et terre.

Le *li* forme les 4 vertus cardinales : bonté, justice, révérence et sagesse.

(1) Ce mot dans son sens figuré est defini : la juste règle ou mesure existant par elle-même.

(2) Est proprement un souffle, c'est ici la matière première à l'état vaporeux, invisible et sans forme.

Quand le *li* se distingua il y eut ciel et terre ; sans lui point de ciel et de terre, point d'homme ni d'êtres matériels ; rien pour les soutenir ou les contenir convenablement.

Dès qu'il y a *li* il y a *khi* qui se répand, produit et entretient les choses (*wuh*). Cela se fait ainsi : Le *li* existant est le fondement, le principe du *khi* qui se répand (1) et produit ses effets.

Le *Tai-kih* (2) dont parlent d'autres philosophes n'est que le *li* du ciel de la terre et de tous les êtres visibles ; il réside en eux en général et en chaque être en particulier.

Le principe rationnel du ciel (tao) est le *li* ; le Yin et le Yang et les 5 éléments sont le *khi*.

Le *li* est sans forme sans trace visible ; le *khi* a une forme sensible.

Le *li* est infini, sans limite ; le *khi* est borné. Le *li* est unique en son principe ; le *khi* est de dix mille espèces. Aussi le *li* lui est antérieur. Le *Tai-kih*, ou principe suprême (3), est la même chose que le *li*. C'est le *li* autour duquel le ciel et la terre viennent se disposer, auquel toutes les choses se rattachent comme les gites à la poutre principale.

Le *li* est au centre de tout, domine tout. Il comprend tout, il est le terme de tout ; il perfectionne tout (Voy. *Li-khi* f° 1 et 2).

Voilà le texte de Tchou-hi sur lequel s'appuie le P. Legall et le seul qu'il donne comme preuve. Si l'on s'en tenait à cela, on pourrait certainement considérer ce philosophe comme matérialiste, ou plutôt comme panthéiste, car le *li* de son système représente assez fidèlement l'esprit moteur de la matière du panthéisme.

Je dirais, « on pourrait », car cela n'est pas même néces-

(1) Litt. (ou) « manifesta », ou « répandit ».

(2) Le *Tai-kih* est le principe sans principe de la philosophie de Tcheou-tze le fondateur de l'école ; d'où dérivent le *Yin* et le *Yang* et par eux tous les êtres.

(3) Au sens propre le Tai-kih est le haut sommet, la poutre supérieure, le faite du toit. Le *Yin* et le *Yang* s'y rattachent comme les autres poutres à la poutre faitière.

saire. Si l'on considère bien les termes du Tchou-hi, sans en étendre la compréhension, on constatera aisément qu'ils n'excluent pas l'existence d'une divinité ayant une existence indépendante du *li* et du *khi*. Voici, en effet comment Tchou-li s'exprime :

« Entre le ciel et la terre sont le *li* et le *khi* ». Il n'entend donc pas désigner dans cette phrase tout ce qui existe ; mais simplement ce dont sont composés tous les êtres qui remplissent l'espace entre le ciel et la terre, c'est-à-dire en style chinois, tous les êtres visibles. Tchang-tze, son maître, disait formellement : Tout ce qui a forme et parties est *khi*. Tout ce qui est pur, impénétrable, sans forme, est *shen* « esprit ».

L'esprit et les esprits étaient donc, dans l'école, exclus du *khi* inséparable du *li* (1).

Mais il ne suffit pas de ce témoignage extérieur ; nous avons les paroles même de Tchou-hi qui prouvent qu'on l'a jugé sur des témoignages incomplets. Il nous serait impossible de reproduire tous les passages qui expliquent sa pensée ; bornons-nous à quelques-uns des principaux.

1. Ce qui nous est donné par décret du ciel est le destin, le mandat, *ming*. Ce que nous en recevons est la nature. La nature c'est le décret du ciel (*ming*) que l'on peut comparer à celui d'un souverain (2).

2. Le ciel est principe rationnel, le *ming* est la nature et celle-ci est aussi principe rationnel (3).

3. Quand le Shi-king et le Shu-king disent que le *Ti* est irrité, cela veut désigner exclusivement l'auguste Shang-ti ; ou qu'il fait descendre des calamités sur le peuple, cela montre qu'il est le maître souverain (4).

4. Vous demandez ce qu'est la nature ? Ce mot comprend le *khi* et le *tchih* (5), le destin designant le *khi* et le *li* réunis.

(1) Voir le Tcheng meng I 1. (f. 8 rév. l. 4 grande).
(2) *Sing-ming* f. 2 n° l. 1.
(3) f. 6 l. 5.
(4) Sing-ming f. 7 l. 8 et 8.
(5) f. 10 fin. et 11 int.

Le ciel distribue le *khi*. — Son décret est unique en soi ; mais quand le khi est réparti (par lui) il y a des inégalités (1).

5. Le ciel en engendrant l'homme lui enseigne grandement les lois de raison et de morale (tao-li) (2).

6. Tout en l'homme du commencement jusqu'à la fin est (réglé par le) destin ou ordre du ciel, mais on doit distinguer le destin régulier par soi-même et celui qui est le produit des circonstances (3). Ce qui est donné originairement et réparti au sein du peuple est le destin par soi, régulier. Mais bien qu'on ait reçu de lui la nature du principe vital et de la pensée on peut ne point être entièrement conforme à la pensée du ciel.

7. Parmi les dispositions accidentelles il y en a qui sont conformes ou opposées aux volontés du ciel, et inégales. Bien qu'alors le ciel ne domine pas là où il n'est pas maître et obéi cependant, comme alors il donne les biens aux bons et les maux aux méchants, son décret n'est point contredit (4) et par cette rétribution l'homme averti se corrige et retourne à son destin primitif.

8. La nature de l'homme est son *khi* complet donné par le ciel. (V. f° 13. l. 4).

Ces passages suffiront pour nous donner une idée complète des doctrines de Tchou-hi. Il ne faudra pas un long raisonnement pour démontrer qu'ils éclairent ces doctrines d'une toute nouvelle lumière et que c'est pour les avoir ignorés que l'on a mal apprécié le système du penseur chinois.

Mais revenons à notre sujet.

Il est évident, par ces extraits, que Tchou-hi admettait d'autres agents dans le monde, que le *li* et *khi* et qu'il reconnaissait notoirement les deux principes divins des anciens Chinois, le *Tien*, le ciel et le dieu Shang-ti. Comme

(1) f. 11, n° 1. 2.

(2) 11° 4.

(3) Litt. celui qui se rencontre comme fortuitement.

(4) Sing-ming f. 12. l. 1-6.

on vient de le voir, d'après Tchou-hi, la nature des êtres est le produit de la volonté, du décret souverain du *Tien*, du *ming*. Or ce mot *ming* désigne proprement l'ordre d'un maitre suprême qui confère une fonction, un titre à un individu qui dépend de lui. La nature des êtres dépend donc du *Tien* ; or cette nature comprend le *li* et le *khi* comme cela est dit clairement ci-dessus.

De ces deux simples lignes il résulte deux *data* très importants :

Quand Tchou-hi enseigne qu'entre ciel et terre il n'y a que *li* et *khi*, il excepte le ciel lui même, si pas la terre, puisque c'est le ciel qui est l'auteur ou tout au moins, le formateur du *li* et du *khi* qui sont compris dans la nature, produit de son œuvre.

Ce ciel, *Tien*, est si peu le *li* inherent à tous les êtres qu'il engendre les hommes et leur enseigne les lois morales. Le ciel a des volontés et des prescriptions morales que l'homme peut violer, manquant ainsi son destin, mais le ciel n'est pas désarmé devant cette révolte de l'homme prévaricateur ; il récompense les bons et punit les méchants ; il est le maitre des calamités célestes et terrestres et les distribue à sa volonté.

C'est bien là, la doctrine antique, le contrepied de l'athéisme que lui attribue notre auteur. Nous verrons plus loin ce qu'est le *Tien* dans la pensée de Tchou-hi.

Si ce philosophe reconnaît le *Tien* comme être divin, constituteur du monde, vrai représentant de la Providence divine, selon le christianisme il n'en croit pas moins au *Shang-ti* des ancêtres de la race chinoise. Nous avons vu ce texte où il rappelle ce que les vieux Kings disent de sa puissance et il a soin d'y ajouter cette explication que le *Ti* dont il est question est le *Hoang-Shang-ti*, le Shang-ti auguste plein de majesté. Cette expression est digne de remarque. Elle prouve que dans la pensée du philosophe, les termes bien connus : *Hoang tien Shang-ti*, doivent être traduits non « le souverain supérieur auguste ciel » mais « le souverain supérieur du ciel auguste ».

Ce qu'est Shang-ti aux yeux de Tchou-hi cela nous est révélé par une autre sentence de cet auteur, sentence que nous avons rapportée précédemment et qui est ainsi formulée :

« Faites toutes vos actions comme étant en présence de Shang-ti ».

On ne prétendra pas sans doute que Tchou-hi, pour inspirer la crainte du mal et engager à la pratique de la vertu, exhorte ses disciples à se rappeler qu'ils ont devant eux un facteur cosmique matériel et aveugle qui ne peut rien connaître et ne peut rien rétribuer. Ce serait lui prêter une pensée absurde dont il était certainement incapable. Shang-ti était donc pour lui un dieu vivant et véritable et son nom était synonyme de *Tien* qui désigne le même être au point de vue de sa providence.

Cela est d'autant plus vrai que Tchou-hi qualifie Shang-ti de maitre souverain dispensateur, *Tchu-tsai*, comme les anciens commentateurs des Kings.

Il nous reste à prouver que par cette appellation de Tien, Tchou-hi entend désigner un être personnel, intelligent, maître du ciel et de la terre, et que pour lui *tien* est synonyme de Shang-ti et que l'un et l'autre n'ont rien de commun avec le ciel matériel, comme on l'a prétendu trop souvent. Cette preuve ne sera pas difficile, car pour la faire nous avons les textes les plus clairs et les plus formels. Voici d'abord comment Tchou-hi s'exprime au commencement de son commentaire sur le Ta-hio pour expliquer l'expression *ming-tek* (1), « puissance intellectuelle, vertu intelligente ».

La *ming-tek*, dit-il est ce que l'homme reçoit du ciel ; c'est l'intelligence immatérielle (2) et sans obscurité et qui procurant à tous le principe rationnel (*li*) se prête à tous les actes humains, convient à toutes les affaires pour les diriger.

C'est donc le *Tien* qui donne l'intelligence et qui par conséquent la possède, car on ne donne pas ce qu'on n'a pas. Et c'est cette puissance qui donne le *li* ; celui-ci dépend

(1) § 3.
(2) Litt. « vide » *hū* ; c'est-à-dire sans être sensible.

donc du ciel. Ainsi le *Tien* est un être intelligent, personnel et supérieur à tout.

Ailleurs Tchou-hi nous donne du mot *Tien* une explication plus claire et plus précise encore. On la trouve au Livre XLI f° 25 de ses œuvres complètes (1).

Son disciple Kuang-tchong après avoir cité le passage du Shi-king où il est dit que le ciel voit les regrets du peuple et comprend ses sentiments, ses pensées, demande si ce qu'on appelle le ciel est bien la raison, le *li*.

Voici la réponse de notre philosophe :

« Le ciel c'est assurément la raison *li* ; c'est aussi la voûte azurée. Enfin celui qui trône en haut et qui est gouverneur souverain du monde, c'est encore le ciel. Comment est-ce possible ? le voici.

Il faut pour savoir quel sens il y a lieu d'adopter en un passage déterminé suivre ce qu'exige l'endroit où ce terme est employé. Tantôt ce sera l'un et tantôt, l'autre. » Or ici il est évident qu'il ne peut être question ni du ciel matériel, ni de la raison abstraite, mais uniquement d'un Dieu personnel, maître du monde.

Un autre passage des écrits de Tchou-hi n'est pas moins explicite. Nous y lisons en effet : « tantôt le *Tien* est le *li* ; mais c'est aussi la voûte azurée d'en haut ; tantôt celui qui réside en haut et la souveraine puissance, le gouvernement du monde est aussi (appelé) le ciel *Tien*. Il faut bien prendre garde de se tromper à ce sujet (2). »

C'est assez clair. Tchou-hi reconnaît et proclame l'existence d'un maître souverain, gouvernant le monde, *Yeu tchu tsai tche*, qui réside dans les hauteurs du ciel et entièrement distinct du *li* ou principe de raison qui est comme la raison d'être et la mesure de chaque être, inséparable de toute existence. Il est donc absolument faux de dire que Tchou-hi ne connait que « matière et raison impersonnelle » et que sa doctrine est athée. C'est tout le contraire qui est vrai.

(1) De l'édition publiée sous Kang-hi.

(2) Voir au Kiuen XLIX f. 25 des œuvres complètes.

Mais ce n'est pas tout, car on dirait que Tchou-hi s'est attaché à démentir ceux qui l'accuseraient plus tard de ne voir en tout que la matière. Voici une série de textes authentiques qui ne laissent place à aucun doute :

1. Dans son commentaire de l'appendice du *Shuo-kua* du Yi-king, a propos du passage où il est dit que *Ti* sort, vient de l'orient pour produire les êtres, Tchou-hi ajoute cette réflexion :

Ce *Ti* c'est le souverain maître du ciel et de la terre. *Ti tche Tien-ti tchu tsai* (1).

2. A propos du *ming* ou « ordonnance céleste », il écrit ces mémorables paroles. « On me cite ces mots de Tcheng-tze : Quand on veut désigner le Maître souverain gouverneur, on dit *Ti* (l'empereur, dominus). On me demandera qui est ce Maitre, ce Ti ; je réponds :

Il y a certainement un Maitre souverain, car le ciel très fort et très rapide roule de soi-même sans s'arrêter. Or la cause de ce mouvement, c'est certainement qu'il y a un Maître suprême qui le gouverne (2). »

3. Il y a une raison superieure qui nous enseigne les vrais principes qui sont le *li* et c'est ainsi après cet enseignement que nous les connaissons.

4. A propos de l'apparition du Seigneur (*Ti*) à Kao-tsong rapportée dans le Shu-king, notre philosophe s'exprime ainsi :

« On dit que *Ti* signifie seigneur et qu'il est sans figure, sans forme extérieure. Expliquer ce Ti par le *Yu hoang Shang-ti* des croyances populaires c'est hors de propos. Si Kao-tsong vit en songe le *Ti* qui lui donna un ministre d'état, il est nécessaire que ce *Ti* existe. Nier cela et dire que ce *Ti* est la raison du ciel, *Tien-li*, c'est impossible (*puh-ho*).

5. Dans son commentaire sur l'ode *King tchi* des *Shi* Tchou-hi dit expressément : « La raison du ciel (*Tien tao*)

(1) Voir le Yi-king grande édition de Kang-hi Ki, XVII f. 10.
(2) Ki. XLIX, f. 27.

est très intelligente (ming). *Ne dites pas il est très élevé* (loin de nous), *il ne nous voit pas.* Le Tien est très clairvoyant, et entend tout. Il scrute tout toujours ; il inspecte tout ; on doit le craindre. « L'intelligence du ciel s'étend à tout, on doit donc toujours être attentif sur soi-même. Il est clair par toute l'ode que le ciel est irrité. Savoir cela et ne pas veiller sur soi, est-ce savoir qu'il nous voit constamment ? »

6. Et dans son commentaire du Shu King au chap. *Thang Kao*, il dit encore : « Le Tien sait le bien et le mal (que nous faisons) comme s'il notait et comptait (tous les mots). Si vous avez quelque excellence, si vous faites quelque bonne œuvre cela est et demeure dans le cœur de Dieu (*Ti*). Si nous commettons des fautes elles demeurent dans le cœur de Tien également ». Rien ne peut être plus clair et plus explicite que cela. Ce Tien (égal à Shang-ti) qui monte et descend, qui voit et entend avec clarté parfaite, qui voit les actes et les pensées, qui les compte et les punit ou récompense n'est ni un agent matériel ni même l'esprit-monde du panthéisme.

Nous retrouvons encore ici l'idée exprimée plus haut : faites tout comme en présence de Shang-ti.

7. Au *Je-ki* ou « commentaire journalier » publié au siècle passé, Tchou-hi explique ainsi les qualificatifs *tsong-ming* appliqués au Tien.

« L'intelligence du ciel s'étend à tout. Dire que c'est là l'intelligence du peuple cela n'est point cela. Le ciel ne parle point et on le croit ; il n'est point irrité et on le craint. Il Il est la vérité c'est pourquoi on le croit ; il est sans affection particulière, c'est pourquoi on le craint. Le ciel incompréhensible est esprit, *Shen*. L'esprit éternel et sans changement s'appelle *Tien*. »

Le savant Sinologue n'a pas seulement émis la thèse que Tchou-hi était un athée parfait, mais il prétend encore que son influence a rendu la Chine complètement athée et que tous les philosophes chinois après lui professent la même doctrine.

Mais c'est là une seconde erreur toute semblable à la première.

Il y a, en effet, des textes très nombreux qui attestent le contraire, et des récits authentiques de missionnaires ou résidants européens qui constatent tout l'opposé.

Il y a certainement un certain nombre de lettrés qui ont perdu toute notion de la divinité et cette absence de conception théologique se manifeste dans plus d'un ouvrage. Il n'est pas rare de rencontrer des Chinois qui ne voient plus dans le *Tien* qu'une essence abstraite ou materielle ; mais ce n'est pas le cas chez le plus grand nombre et beaucoup même après avoir paru dépourvu de toute notion spiritualiste finissent à la suite d'explication précise par constater que notre définition de la divinite répond à ce qu'ils pensent au fond du Tien. On peut voir cela dans le livre du P. de Magalhaens et autres. Mais notre attention doit se porter surtout sur les philosophes et leurs ouvrages. Ici nous n'avons que l'embarras du choix, tant les témoignages sont nombreux. Prenons-en quelques-uns au hasard.

1. Voici d'abord Yu-wen-tze ou Yu shi, dans son dictionnaire *Ping tse tsien* article *Tien*, qui dit :

« S'il n'y avait dans l'univers que le *khi* en ses perpétuelles revolutions et le *li* qui le suit dans ses évolutions rotatoires sans qu'il y eut un Maitre souverain très intelligent, très sage, quel est donc, je le demande, celui dont le Shu-king dit qu'il aime et n'aime pas, qui récompense et punit. Qui, si ce n'est celui que nos king appellent le *Hoang Shang-ti* « l'auguste souverain empereur » ? Nous sommes sans cesse devant lui et tremblants de crainte devant sa majeste. Au lieu de nous contenir, de nous garder nous-mêmes, nous osons comme lutter contre lui, lui resister. Et plus loin : « Ce qui n'est pas et qui est cependant c'est le ciel. »

Voila une phrase encore qui fera interpreter faussement les idees de l'auteur : « Ce qui n'est pas » pour les penseurs chinois, c'est ce qui est pour nous comme n'existant pas, ce que nos sens ne peuvent appréhender et qui est pour eux comme n'étant pas.

Le sens de cette phrase est donc : Ce qui est immatériel, invisible, accessible à nos sens et pourtant bien réel, c'est le ciel, le *Tien*. Ce Tien n'est pas la voûte azurée ; mais un être spirituel, une autre manière de désigner Shang-ti.

2. Liang-Yin qui vivait sous la dynastie mongole (XII-XIVe siècles) dit dans le *Yi tsan i* : « Ti (Shang-ti) est le maître souverain du ciel, le producteur et perfectionneur de tous les êtres, il n'est rien qui ne provienne de lui ».

3. Yuen liao fan, sous la dynastie suivante, rapporte ces paroles de *Kieu sun* de la même époque. « De tous les esprits célestes celui qui mérite tous les respects c'est *Ti*. Les Kings l'appellent *Hao Tien Shang ti* « le suprême souverain du ciel élevé. » *Ti* nous apprend qu'il est maître et seigneur (*tchu tsai*). *Tien* ajouté avec *hao*, très clair, veut dire que son pouvoir s'étend au plus haut des cieux. *Shang* (summus) indique qu'il n'y a pas de maître au-dessus de lui. Il est l'extrême et l'on ne peut rien lui ajouter. La grandeur du ciel ne peut se dire.

La majesté de Ti est sans égal. Dans tout l'univers il n'y a pas un être que le ciel ne produise, pas une affaire que Ti ne dirige. »

4. Wang-tsiao, l'auteur du Jih-ki, au passage du Shu-king où il est dit que Yao offrit le sacrifice *Loui*, combat l'opinion de ceux qui prétendent que ce sacrifice s'offrait au ciel et à la terre réunis.

On ne peut les unir dans un même sacrifice, dit-il ; c'est une opinion fausse qui ne mérite pas d'être réfutée. L'auguste seigneur du ciel est digne d'un respect supérieur et n'a point d'égal.

5. Le rituel des Ming contient des passages qui témoignent des croyances des gens éclairés de la race essentiellement chinoise. Son langage est des plus élevés. Le savant prof. Legge en a donné de longs extraits traduits dans son excellent ouvrage intitulé *The notions of the Chinese concerning god and the spirits*. Nous nous contenterons d'en reproduire le passage le plus important. C'est la prière principale du sacrifice à Shang-ti.

Je porte mes regards vers toi seul, o mystérieux créateur !
Dans l'immense voûte impériale du ciel.
Par les cérémonies suprêmes, je t'honore et révère.
Ton serviteur n'est qu'un roseau. un saule :
Le cœur d'une fourmi, d'un ver.
Prosterné devant toi j'ai reçu le céleste mandat. [ignorance.
Je reconnais profondément dans mon cœur le sentiment de mon
Dans ton splendide char, descends vers l'autel.
Ton serviteur, comme il convient, courbe la tête jusqu'à terre.
Tous mes officiers sont rangés ici en ordre.
Tous les esprits sont à tes côtés comme des gardes.
Ton serviteur se prosterne allant vers toi,
Regardant respectueusement en haut, vers ton cortege impérial.
Accepte nos offrandes et regarde-nous d'en haut
Nous qui adorons ton pouvoir inépuisable.

Voilà certainement une hymne du caractère théistique le plus tranché. On croirait voir Abraham devant Dieu.

Shang-ti seul est Dieu, les esprits sont ses officiers sa garde. En leur parlant, l'empereur emploie le terme de majesté *tchin* ; vis-à-vis de Shang-ti il n'est qu'un sujet *tchīn* comme tout autre homme.

Dans une autre prière, nous lisons qu'au commencement quand tout était chaos et confusion, la Majesté spirituelle de Shang-ti apparut, gouvernant le monde, et sépara les éléments pur des impurs, forma le ciel, la terre et l'homme.

O Ti ! tu séparas le Yin et le Yang et leur pouvoir formateur se manifesta. Tu produisis le soleil et la lune et tous les êtres.....

Nous amenons nos officiers et nos peuples pour vénerer le grand nom de Shang-ti du ciel auguste qui a fait les êtres vivants comme un potier (ses vases).

. . . .

Ces paroles sont tres remarquables, car elles expliquent la doctrine de Tchu-hi touchant l'origine et la formation de l'Univers tout comme la conception du ciel et de Shang-ti.

Le char originaire, état confus des éléments du monde, c'est le *Khi* renfermant le *Li* de notre philosophe et dont le

potier céleste a tiré tous les êtres particuliers. Tchou-hi l'énonce clairement dans le passage suivant :

« Le grand créateur (*Ta tso*) forma tout en une fois, puis s'arrêta et ne revint plus à son œuvre de création. » *Yi héu piên héu erh.*

De même commentant le Kua 17 du Yi-king il dit que Shang-ti est le souverain suprême et le régulateur du ciel et de la terre. *Ti tche, t'ien ti tchi tchu tsai.*

La dynastie du Ming était la dynastie chinoise par excellence et bien que son fondateur fût bonze de Bouddha, les vieilles croyances chinoises avaient repris leurs droits sur la famille régnante. Aussi les retrouvons-nous chez les auteurs de l'époque.

Hu ping wei écrivain du XIII[e] siècle expliquant ces paroles du Yi-king (Shuo kua) : « Ti vient de l'est pour produire les êtres », s'exprime en ces termes :

« C'est là l'ordre de la production des êtres Mais qui les a créés ? qui les a achevés ? Il y a nécessairement un maître suprême qui a fait tout cela ; c'est pourquoi on l'appelle *Ti*, « le souverain monarque ».

Au commentaire du Yi-king : *Yi king ti tchu*, il est dit que Shang-ti est le grand créateur (*Ta tsao*) qui donne le bonheur au peuple, qu'il y a des Esprits présidant aux nuages et à la pluie, mais qu'en cas de sécheresse, le peuple sentant que leur secours est vain, crie vers le ciel, vers Shang-ti qui peut seul donner la pluie et la prospérité.

Au commentaire *Tcheng kiai* nous trouvons un extrait de *Yao Shin-Yen* où il est dit que Shang-ti trace un chemin qui nous conduit au bien ; ceux qui le quittent sont abandonnés du ciel. A quoi *Tchu Fong-tching* ajoute ces paroles : Récompenser le bien et punir le mal est le procédé du ciel. Quoiqu'un homme ait fait, s'il se purifie il pourra offrir un sacrifice à Shang-ti.

Un auteur plus récent *Yuen-mei* témoigne des mêmes croyances par cette phrase incidente : « Sans l'habileté nécessaire le créateur lui-même n'aurait pu faire tous les êtres ».

Dans un ouvrage qui date de 1726 : *L'Examen de l'antiquité*, nous lisons ce qui suit :

« Il n'y a qu'un seul *Ti* et pas plus ».

Enfin dans un pamphlet publié à Canton contre le christianisme, il y a une quarantaine d'années, les lettrés chinois affirment leurs doctrines en ces termes :

Quand nous rendons grâces au Tien, vous voudriez que nous nommions expressément Shang-ti. C'est là l'idée d'un homme stupide. En employant le mot *Tien* nous faisons comme celui qui (parlant de l'empereur) dit *Sa sainte majesté*, n'osant pas proférer son nom (1).

Ce n'est point là, du reste, une idée nouvelle. Les lettrés s'exprimaient déjà de cette manière au XVI[e] siècle en parlant au P. de Magelhaens. Bien des fois lorsque des missionnaires avaient expliqué à des Chinois le sens que nous attachons aux mots « Dieu, Providence », leurs interlocuteurs s'écriaient : « Mais c'est là notre *Tien* ».

Le rituel de la dynastie actuelle ou *Ta tsing*, s'il n'est pas aussi explicite que celui des Mings prouve cependant que la croyance au Dieu supérieur à tous les esprits, formateur des êtres et donateur des dons célestes ne s'est nullement perdue.

On a prétendu que cette dynastie honorait Shang-ti comme un de ses ancêtres, comme le fondateur des dynasties chinoises. Cela est entièrement faux. La disposition même du temple de Shang-ti le prouve.

Dans ce temple au fond et au milieu est un autel très élevé sur lequel on pose la tablette de Shang-ti, c'est-à-dire celle sur laquelle son nom est écrit. Il y a aussi des reposoirs sur lesquels on place les tablettes des aïeux impériaux mais ils sont très éloignés du trône de Shang-ti, placés sur les côtés et très bas. Ils représenteraient, non point le grand et les petits autels des églises catholiques, mais le Maître-autel et les stalles du chœur. Les ancêtres y sont pour faire

(1) On trouvera le texte de toutes ces citations dans notre brochure anglaise : *Tchu-hi, his doctrine and his influence.* London. Luzac.

cortège à Shang-ti. Aussi ne sont-ils qualifiés que de saints *sheng* et non de *Ti* empereur, souverain.

Tous les sacrifices principaux, ceux qui ont pour objet le gouvernement général du monde, la production des biens de la terre, la croissance des céréales, la pluie et le reste sont adressés à Shang-ti seul. C'est lui qui est le maître du principe vital et des biens qu'il engendre, qui produit et distribue les biens à son gré.

Cependant si la prière à Shang-ti pour la pluie n'obtient pas son effet, alors on pense que ses agents, les esprits présidant aux éléments ont été offensés et ne reçoivent point l'ordre d'accéder aux vœux du peuple et l'on cherche à apaiser ces génies en leur offrant directement un sacrifice (1).

Les prières adressées à Shang-ti ont quelques passages remarquables que nous citerons brièvement.

1. Nos regards se portent vers celui qui siège en haut.

Qu'il est brillant ! tous le recherchent. Il regarde la sincérité du cœur.

. . . .

Il forme la substance des esprits et maintient le respect qui leur est dû.

Que nos pensées soient parfaites (2).

2. Voici les premières oblations.

Elles sont parfaitement belles et pures.

La lyre répand ses accents.

Les vases sont présentés extérieurement purs, brillants,

Se surpassant l'un l'autre mais surtout purs.

Que le cœur de Shang-ti agrée ces oblations.

Qu'il nous donne le bonheur et la perfection à nos pensées (3).

3. Moi Fils du ciel ose m'adresser à Hoang-tien Shang-ti, levant les yeux vers celle, providence secourable, bienveillante, qui favorise, entretient toutes choses avec bonté, se

(1) Voir mon livre *La Religion et les cérémonies impériales de la Chine moderne* pp. 71 ss Louvain 1893.

(2) Ibid. p. 133.

(3) Ibid. p. 127.

préoccupe comme d'une haute importance de ce qui fait la vie du peuple, empressée à lui procurer la paix, le bonheur. Voici le premier jour *sin* ; les travaux de culture du printemps vont commencer. C'est pourquoi nous manifestons notre piété sincère. D'en haut nous vient une vaste protection. Aussi nous offrons respectueusement ce sacrifice à Shang-ti ; nous le supplions à genoux, de nous seconder par une pluie ou un temps serein convenable. Qu'il fasse réussir les biens de la terre. C'est de cela que dépend la réussite des cultures. »

Tout cela est bien clair sans doute et exclut complètement l'athéisme.

Nous pourrions encore ajouter à ceci d'autres passages du même livre, mais ce serait inutile. Ce qui prouve en outre que Shang-ti n'est pas aux yeux des Chinois modernes la voûte céleste plus ou moins animée, c'est l'inscription du temple dit du ciel sur lequel il est écrit en caractères gigantesques.

Dergi Abkai han de

« Au souverain du ciel elevé. »

Ces termes ne laissent pas place au doute comme l'expression chinoise correspondante. *Hoang-tien-ti* ; le mot *abka* « ciel » est incontestablement au génitif. Et le souverain du ciel n'est certainement pas le ciel lui-même plus ou moins matériel.

Il serait donc superflu de prolonger la discussion. La thèse de l'athéisme est absolument insoutenable.

Il est vrai que l'on trouve par ci par là dans les réponses attribuées à Tchou-hi une sentence qui semble en désaccord avec tout ce qu'on vient de voir et qu'on y lit quelque part, une assimilation du *li* avec *Shang-ti*.

En supposant même que cette réponse, cette sentence soit du philosophe lui-même, il faut appliquer ici les deux maximes bien connues.

1. Les textes obscurs doivent être expliqués par les clairs.

2. Dans l'interprétation d'une sentence il faut plus faire attention à l'intention, au sentiment connu qu'aux paroles de l'écrivain.

Or ici il est certain que Tchou-hi professe la foi en une divinité personnelle maitresse du monde et de l'humanité. Quelques mots en apparence contradictoire ne peuvent détruire le sens certain d'une foule de passages clairs et précis.

En outre si l'on voit une négation de la divinité dans la sentence dont nous venons de parler c'est qu'on la comprend très mal.

On ne doit pas oublier que les mots chinois ont, en majorité, plusieurs acceptions. Il en est ainsi spécialement du mot *li* qui, sous la plume de nos philosophes, signifie parfois le but rationnel de chaque être, son mode rationnel de constitution ; c'est alors le *li* inhérent au Khi. Tantôt c'est la raison universelle, constituant tous les êtres d'après un but et un procédé souverainement intelligent et alors c'est la même chose que le *Tao*, c'est la raison suprême, c'est Dieu, c'est Shang-ti. Le langage chrétien a aussi de ces contradictions apparentes, par exemple quand *nous prions le ciel* ou que nous invoquons *la raison.*

La contradiction n'est donc que dans les apparences et dans l'inintelligence des textes.

Notre tache est donc accomplie. Toutefois nous devons encore examiner une autre assertion du P. Legall qui n'est pas plus exacte que la précédente. D'après lui le dualisme des deux divinités « le ciel et la terre » aurait été professé par les anciens Chinois et se retrouverait dans Tchou-hi. J'ai déjà démontré que c'est une erreur fondée sur une fausse interprétation des textes.

Les anciens Chinois ont connu le dualisme « Ciel et Terre », c'est certain ; mais comme nous le reconnaissons et non comme un couple de divinités.

Le passage principal du Shu-King sur lequel on s'appuie, où il est dit que le ciel et la terre sont *fu-mu* (père-mère) des hommes a été tout à fait mal compris. Ces termes sont un composé qui ne peut pas être divisé et indique simplement que le ciel et la terre fournissent à l'homme ce qu'il lui faut pour naître, habiter et s'entretenir.

En traduisant « père et mère » on ne voyait pas que deux lignes plus loin l'empereur était qualifié aussi de *père-mère (fu-mu)* et que celui-ci ne peut être à la fois le vrai père et la vraie mère de ses sujets. Ce sens unique de certains composés est élémentaire en grammaire chinoise. Ainsi l'on dira en chinois : « Pierre est frère ainé-cadet de Paul », pour dire simplement que c'est « son frère ».

En outre quand Tang le conquérant prend à témoin « le ciel et la terre », ce n'est nullement à titre de divinités suprêmes mais de la manière que nous le ferions encore aujourd'hui.

Dans Tchou-hi ce sens est encore plus évident ; car jamais chez lui la terre n'est mise au rang des esprits, des maitres de l'univers ou d'une de ses parties (1).

N'insistons donc pas davantage et concluons.

Tchou-hi n'est nullement ce que l'on veut en faire et son influence n'a été aucunement telle qu'on nous la représente. Une connaissance insuffisante des livres et des faits peut seule expliquer cette opinion.

C. DE HARLEZ.

(1) Comparez mon ouvrage. *Les Religions de la Chine*, aperçu historique et critique. (Leipzig W. Gerhard).

LA

CONTREFAÇON DU CHRISTIANISME

CHEZ LES MEXICAINS DU MOYEN AGE.

II. Les Mexics contrefacteurs du christianisme pré-colombien.

D'après tout ce que nous savons, les Papas Gaëls ou Columbites des îles Nordatlantiques n'ont jamais été nombreux, et le caractère même de leur congrégation empêche de croire qu'ils le soient devenus en passant dans le Nouveau Monde. Il est vrai qu'elle renfermait un élément laïque et une partie de ses membres étaient mariés (1) ; ce n'était pas moins une société monastique et à ce titre ses facultés génératives devaient être médiocres ; ne pouvant opposer nombre à nombre, elle n'avait en sa faveur que la supériorité intellectuelle et la puissance de propagande qui en découle. Encore son esprit d'isolement et sa répugnance à frayer avec les païens (2) avaient-ils privé les Papas d'une plus grande influence sur les peuples qui les entouraient, par exemple sur les Scandinaves, alors bien inférieurs en civilisation, qui finirent par se les assimiler dans les Hébrides, les Orcades, les Shetlands et en Islande. Mais tout en se laissant absorber, les Gaëls déteignirent sur eux, au point que leurs mœurs, leur religion, leur vocabulaire, leurs noms et prénoms, se retrouvent en partie et plus ou moins altérés chez les Scandinaves des X[e] et XI[e] siècles (3).

(1) E. Beauvois, *Les premiers chrétiens des îles Nordatlantiques*, p. 316, 410, 414, 423.

(2) Id. *ibid.*, p. 431 ; — Id. *Les chrétiens d'Islande au temps de l'Odinisme*, p. 441.

(3) Id. *ibid.*, p. 343-4.

Voilà ce que l'on constate en étudiant les Papas d'Europe. Nous sommes en droit de penser qu'il en fut à peu près de même pour ceux d'Amérique. Etablis sur les rives du fleuve et du golfe Saint Laurent, dans le voisinage des *Skrælings* (Esquimaux), qui firent reculer les vigoureux Scandinaves eux-mêmes, qui empêchèrent la colonisation du Vinland, et qui finirent par ruiner les établissements islandais du Grœnland (1), ils sont bien excusables de n'avoir pas réussi à civiliser ces sauvages non plus que les Peaux-Rouges. C'était déjà beaucoup qu'ils pussent maintenir leur nationalité dans la Grande Irlande, au moins autant de siècles que le firent les Scandinaves dans le Grœnland. Les plus sédentaires de ces hommes de paix y végétaient encore au XIVe siècle, mais les plus entreprenants s'étaient mis à la tête d'indigènes qui voulaient chercher une autre patrie sous un ciel plus clément. Les premiers arrivés de ces Papas, qui étaient guidés par des Chichimecs venus à *Teoculuacan* (Lieu de la Crosse ou de la Croix divine) et qui retournaient à leur point de départ, firent le trajet en peu d'années et n'eurent pas le temps de se dénationaliser en route ; aussi étaient-ils relativement purs lorsqu'ils parvinrent au plateau de l'Anahuac. D'autres bandes rayonnèrent vers l'Ouest et le Sud-Ouest ; mais dans ces directions, le chemin étant coupé de larges fleuves, de hautes montagnes, de vastes plaines alors désertes, les émigrants eurent à traverser d'immenses contrées où ils ne pouvaient vivre de phoques et de poissons, comme ceux qui avaient côtoyé le littoral des Etats-Unis ; ils furent réduits à semer et à attendre la maturité des récoltes, de sorte que chaque stationnement durait une ou plusieurs années (2). Un vieillard de Tezcuco, baptisé sous le nom d'André, dit au P. A. de Olmos que tous les colonisateurs du Mexique « vinrent de la même contrée, mais que, comme ils étaient en bandes distinctes, les uns

(1) E. Beauvois, *Les Skrælings ancêtres des Esquimaux*, dans *Revue Orientale et Américaine*. Nouv. série, t. II. Paris, 1879, in-8.

(2) G. de Mendieta, *Hist. ecles. ind.* L. II, ch. 34, p. 147.

prirent de l'avance sur les autres ; qu'ils ne procédaient pas comme ceux qui cheminent sur une route sûre et connue, mais qu'ils mettaient de grands intervalles dans leur marche, s'arrêtant des années dans les localités où ils se trouvaient bien, mais que n'en étant pas entièrement satisfaits, ils poussèrent en avant jusqu'au Mexique. » — Nous n'avons pas à parler de ceux qui se perdirent en route : leurs descendants, retombés dans l'etat de nature, ne nous ont pas laissé d'annales ; mais beaucoup de ceux qui arrivèrent au Mexique à différentes époques, mirent plusieurs générations à atteindre le but de leur voyage.

Tous les documents s'accordent à dire que les Mexics furent du nombre des derniers qui s'établirent sur le plateau de l'Anahuac, soit que partis avec ou peu après leurs congénères, ils aient fait de plus longues stations dans le trajet (1), soit qu'ils aient plus longtemps tardé à se mettre en marche. C'est au XII[e] ou au XIII[e] siècle de notre ère qu'ils entrèrent dans le pays auquel ils devaient donner leur nom. Cette différence d'un siècle ou plus tient en partie à ce que les auteurs ne sont pas d'accord, soit entre eux, soit avec eux-mêmes, sur ce qu'il faut entendre par Mexique : pour ceux-ci, ce sont les contrées que les conquérants espagnols agglomérèrent sous le nom de Nouvelle-Espagne ; pour ceux-là, c'est le territoire beaucoup moins étendu que possédaient les rois de Mexico et leurs deux confédérés de la ligue Culua ; pour d'autres enfin, c'est seulement le plateau de l'Anahuac ou bassin des grands lacs. Les variations au point de vue géographique en ont entraîné de correspondantes dans la chronologie. Le P. D. Duran, par exemple, dit que les premiers émigrants étaient partis de Teoculuacan en 820, qu'ils avaient mis plus de quatre vingts ans (2) à se

(1) Motolinia, *Origen de los Indios*, p. 5 du t. I de la 1[re] *Col.* d'Icazbalceta. — Torquemada, *Mon. ind.* L. II, prol. p. 75 du t. I.

(2) *Hist. de las Indias*, t. I, p. 9, 10. — Le chiffre précis de 82 ans, qui remplit l'intervalle de 820 à 902, s'applique, selon Vetancurt (*Teatro mexicano*, part. II, tit. 1, ch. 9, 10, p. 17, 21), à la durée de la migration des Mexics.

rendre à la Nouvelle-Espagne ; qu'ils y étaient entrés en 902, et qu'ils l'avaient possédée [au temps de leur indépendance] pendant six cent deux ans, mais que les Mexicains. partis trois cent deux ans plus tard, n'étaient au Mexique que depuis trois cent un an (1). Ces chiffres additionnés avec les dates initiales ne nous portent qu'en 1504 ou 1505, au lieu de 1519, année de l'invasion de Cortés, ou de 1520 date de la mort de Montezuma II, le dernier empereur indépendant. Le P. Duran a mal calculé, mais il n'a pas inventé les dates : celle de trois cent un an a pu lui être fournie par une *Histoire du Mexique*, en nahua, de 1221 à 1591 (2).

Une autre preuve de sa bonne foi, aussi bien que de son manque de critique, c'est qu'il place en 1193 « l'arrivée des Mexicains dans ce pays » (3), sans noter la contradiction avec ce qu'il a dit ailleurs (4), mais en se bornant à copier une autre source, soit le *Codex Vaticanus n° 3738*, soit une

(1) D. Duran, *Hist. de las Indias*, t. I, p. 16, 10. — De même Torquemada (*Mon. ind.* L. III, ch. 13, p. 269 du t. I) rapporte que les Teochichimecs de Tlaxcala et de Cholula occupèrent la Nouvelle-Espagne un peu plus de trois cents ans, ce qui fait remonter leur migration aux premières années du XIII[e] siecle.

(2) N° 40 de la Collection Aubin-Goupil, p. 35 du *Catalogue raisonné* par E. Boban, Paris 1891, in-4. A la vérité le titre espagnol porte : « Hystoria en lengua mexycana, que contiene el tiempo que pasó desde que salyeron de Aztlan, su patria, asta que llegaron los Españoles á México y mataron á su emperador Montesuma, en que se pasaron 303 anos, y core por otros quarenta y nueve despues de la muerte de su emperador, conque escrivilo que pasó en 352 anos, que tantos y a desde el año de 1217, que salyeron de su tierra asta él de 1569. » La différence de deux ans tient soit à ce que l'anonyme nahua comptait comme années les mois des deux années de départ et d'arrivée, et le P. Duran seulement les années complètes ; soit à ce qu'une même année mexicaine, empiétant sur les années chrétiennes correspondantes, était comptée pour deux. En 1216, les Mexicains, après avoir quitté Tula, s'établirent non loin de là, à Atlitlalaquia, que l'on peut considérer comme limite du haut Anahuac (*Fragment d'une hist. des Mexicains en nahua*, n° 85 de la Coll. Aubin-Goupil, t. II, p. 218 du *Catal.* de Boban. — Cfr. *Historia de los Mexicanos por sus pinturas*, p. 242 du t. III de la 2[e] *Col.* d'Icazbalceta ; — Torquemada, *Mon. ind.* L. II, ch. 3, t. I, p. 82).

(3) D. Duran, *Hist. de las Indias*, t. I, p. 19.

(4) Voy. en haut de la présente page.

autre histoire de la même école, qui place ce fait en 1194 (1). Le P. Juan de Torquemada se rapproche beaucoup de ce dernier chiffre : selon son calcul, ils mirent 82 ans à gagner Chapultepec où ils passèrent 17 ans, ensuite 52 dans les marécages de Tizaapan, plus 4 au bout desquels ils trouvèrent Tenochtitlan, puis 27 sans rois, enfin 152 ans sous le régime monarchique ; ce qui fait un total de 334 ans avant la destruction de l'empire culua en 1520. La migration de ces tribus aurait donc commencé en 1186 de notre ère. A la vérité, il dit ailleurs (2) que ce fut en 700 et Enrico Martinez admet qu'elles vinrent coloniser ce pays en 800, mais ils parlent des premiers Toltecs ainsi que d'autres tribus différentes des Mexics ou Tenuchcs (3).

D'après les *Annales de Cuauhtitlan* (4), les Mexics quittèrent l'Aztlan en l'année 1 tochtli qui correspond à 1194 ou plutôt à 1090 (5), mais que Orozco y Berra (6), s'appuyant sur une peinture des migrations, plaçait quatre cycles plus haut et faisait correspondre à l'année 882 de notre ère. Le savant historien a dû confondre le départ de l'Aztlan avec l'arrivée dans l'Anahuac qui eut lieu, selon les tribus, à plusieurs siècles de distance, comme on peut le voir par les dates suivantes s'appliquant à d'autres immigrations posté-

(1) Dans *Ant. of Mex.* de Kingsborough, t. V, p. 205. — Motolinia (t. I, p. 186 de la 1re *Col.* d'Icazbalceta) dit en 1092, soit 448 ans avant l'année 1540, où il écrivait son histoire.

(2) *Mon. ind.* L. III, ch. 7, p. 254 du t. I.

(3) A. de Vetancurt, *Teatro mexicano*, part. II, tit. I ch. 7, p. 17. Il se réfère au L. II, ch. 4 et 12, et au L. III, ch. 22 de la *Mon ind.* En vérifiant le calcul nous avons trouvé 85 ans (au lieu de 82) pour la durée du trajet jusqu'à Chapultepec, 17 ans de séjour dans cette localité, 52 à Tizaapan, 27 sans rois et 152 pour la durée de la royauté. Ce qui fait 333 ans à retrancher de 1519, reste 1186 pour la date du départ. — Avec les chiffres de Vetancurt qui donnent 334 ans, on arrive au même resultat si l'on retranche cette somme de 1520, année de la mort de Montezuma.

(4) Editées, avec trad. en espagnol, par G. Mendoza et Felipe Sánchez Solis, dans *Anales del Museo nacional de Méjico*, en appendice aux t. I-III, 1879-1884 in-4, p. 1.

(5) Si l'on admet qu'il n'y a pas double emploi pour deux cycles de 52 ans et si l'on remonte d'année en année depuis les dates certaines.

(6) *Hist. antigua*, t. III, p. 137.

rieures à celles des Mexics. Selon Chimalpahin, les Atempanecs ou Néo-Chalcs seraient sortis de Chicomoztoc soit en 1240 (1), soit en 1272 (2), ou même en 1294 (3) ; selon Herrera (4), les habitants de Tepeacac étaient dans la contrée depuis 332 ans, soit avant 1519, soit avant 1599, date de l'achèvement de *Histoire des Indes occidentales* ; et les *Annales de Cuauhtitlan* (5) font commencer en 1168 l'organisation politique de cette ville. — On voit par ces divergences qu'il est difficile d'établir la chronologie précise des dernières migrations ; aussi bien n'est-ce pas indispensable pour notre sujet ; il suffit de savoir que les Mexics étaient, à plus d'un point de vue, du nombre des retardataires.

Leur migration fut provoquée par le gazouillement d'un oiseau (6) qui, du haut d'un arbre, répétait sans cesse les syllabes *tihuî*, allons (7) ; curieux pendant à l'oiseau parleur

(1) *Annales de Domingo Francisco de San Anton Muñon Chimalpahin Quauhtlehuanitzin* : 6e et 7e relations, 1258-1612, publiées et traduites par Rémi Siméon. Paris, 1889 gr. in-8, p. 1.

(2) Id. *ibid.*, p. 39, cfr. p. 37.

(3) Id. *ibid.*, p. 37.

(4) Déc. II, L. X, ch. 21, p. 285.

(5) P. 32.

(6) Si l'on admet avec nous que les chefs de la migration aient été plus ou moins bien instruits par les Papas, on pourra supposer qu'ils avaient appris ces sons à quelque oiseau apprivoisé, comme les Mexicains en prenaient dans le Cuextlan pour les vendre (Chimalpahin, *Ann.* p. 174). S'ils eussent été des lors dans la zone tropicale, on pourrait croire qu'il s'agit là d'un petit oiseau appelé de nos jours *tihuitochan*, parce qu'il prononce clairement ces syllabes signifiant litteralement en nahua : allons à notre demeure (Ramirez, cité par A. Chavero, p. 117 de l'*Appendice* au t. II de l'édit. de *Hist de las Indias* du P. Duran).

(7) Pour ceux qui regardent comme authentique cette anecdote rapportée par Torquemada (*Mon. ind.* L. II, ch. 1, p. 78 du t. I) et reproduite par A. de Vetancurt (*Teatro mexicano*, part. II, tit. I, ch. 9, p. 17), l'explication de ce mot est facile, a supposer que les emigrants, étant encore dans la partie septentrionale des Etats-Unis, parlassent déjà le nahua ; car en cet idiome *tihui* signifie : nous allons (R. Siméon, *Dict. de la langue nahuatl*, p. 144, au mot *yauh*). — Si les émigrants comprenaient encore le gaélique, on peut rapprocher *tihui* de *teidhmid* (prononcez *teivid*) nous allons et de *tighidh* (prononcez *tigui*) venez. (O'Reilly, *An Irish-English Dictionary*. Dublin, 1819 in-4, p. 19. 20).

qui, vers le même temps, émerveillait en Irlande les auditeurs des Culdees revenus des pays transatlantiques (1). Autre coïncidence, non moins remarquable, avec ce qui s'était passé en Europe quelques générations plus tôt ; les émigrés de l'Aztlan, de même que Saint Brendan, Saint Malo et les Papas (2), « se mirent en route pour chercher la Terre de promission (3), » que Sahagun (4) identifie avec le Paradis terrestre, situé au sommet d'une haute montagne. C'est pourquoi ils suivirent la côte en vue des Volcans et des cimes neigeuses jusqu'au Guatemala (5). Le trajet fut de longue durée : « Je trouve en leurs peintures, dit le P. D. Duran, qu'ils stationnèrent pendant beaucoup d'années dans des localités paisibles, fertiles et où abondaient les eaux, les arbres et autres agréments, demeurant ici vingt ans, là quinze, ailleurs dix, plus ou moins, ce que j'ai vu clairement dans une peinture que l'on me montra à Santiago de Tlatelulco (6). » Pendant trois siècles de pérégrinations et de stationnement dans le pays des Chichimecs, ils avaient

(1) W. Reeves, *The Culdees of the British Islands*. Dublin, 1864 in-4, p. 198.

(2) E. Beauvois, *L'Elysée transatlantique et l'Eden occidental*, dans *Revue de l'hist. des religions*, 4e année, t. VIII. Paris, 1883 in-8, p. 694-6, 702, 704.

(3) Sus profetas y caudillos les iban prometiendo de la tierra que venian á buscar digna de nombre de *tierra de promision* (D. Duran, *Hist. de las Indias*, t. I, p. 16). — Los Mexicanos dejaron aquellas cuevas [Chicomoztoc], puestos en camino para buscar esta tierra y sitio que les era *prometido* por sus dioses, segun la relacion de sus sacerdotes (Id. *ibid.* t. I, p. 20). — Cfr. J. de Tovar, en tête de l'édit. de Tezozomoc par Orozco y Berra, p. 22 ; — Torquemada, *Mon. ind.* L. I, ch. 2, 3 et L. III, ch. 22, pp. 81, 83, 290 du t. I ; — A. de Vetancurt, *Teatro mexicano*, part. II, tit. 2, ch. 9, p. 19 ; — La Mota Padilla, *Hist. de la Nueva-Galicia*, ch. I, p. 21.

(4) *Hist. gén.* préf. ; L. VIII, prol. ; L. X, ch. 29, § 12 ; p. 9, 495, 674 de la trad. franç.

(5) Il est probable que Sahagun appliquait cette dénomination non seulement au Guatemala actuel, mais encore a tout le territoire de l'audience de ce nom, qui comprenait les cinq Etats de l'Amérique centrale, plus les provinces de Chiapas et de Soconusco.

(6) D. Duran, *Hist. de las Indias*, t. I, p. 20 — Cfr. Tezozomoc, *Crón. mex.* ch. 1, p. 224 de l'édit. d'Orozco y Berra : — J. de Tovar, *ibid.* p. 22 ; — La Mota Padilla, *Hist. de la Nueva Galicia*, ch. 1, p. 21.

oublié une partie de leurs croyances, modifié leur manière de vivre et contracté la férocité des nomades avec lesquels ils étaient sans cesse en contact.

Au temps de la conquête de Xalisco par les Espagnols (1529), Pantecatl, seigneur de Tzapotzingo, rapportait d'après les traditions de son père, Xonacaltayorit, seigneur d'Acaponeta, que leurs ancêtres venant d'Aztatlan (1), situé fort loin au Nord, formaient deux bandes ; la première composée de tribus qui finirent par s'établir à Tezcuco, était traitable et soumise à la loi naturelle, mais l'autre, d'où étaient issus les Mexicains, était guerrière (2) et sacrifiait des victimes humaines (3). — Aussi n'était-ce pas seulement Copil, un de leurs chefs, mais dissident et bientôt victime de leur barbarie, qui les accusait d'être des hommes pernicieux, des tyrans accoutumés au mal et à la perversité (4) ; mais les Chichimecs et les Otomis, au milieu desquels ils s'établissaient sans autorisation, qualifiaient aussi ces étrangers : d'usurpateurs sans vergogne, de turbulents et de pervers (5). Et l'on verra bientôt que les Culuas, congénères et devanciers de ces tard-venus, avaient encore de plus graves raisons de s'écrier : « Mort à ces miserables ! Périssent ces assassins et qu'il ne reste d'eux ni vestiges ni souvenirs ! » (6)

C'était d'ailleurs de parti pris qu'ils se différenciaient des

(1) En nahua *Aztac* ou *Istac*, blanc, apocope à cause de la suffixe *tlan* (au lieu) ; le tout signifie : *Au pays des Blancs*. Ce nom est plus connu sous sa forme syncopee *Aztlan*, d'où le nom d'*Aztecs*, appliqué aux disciples ou descendants des Blancs qui, a diverses reprises, émigrerent du bassin du Saint Laurent au Mexique et dans l'Amérique centrale (E. Beauvois, *Les Papas du Nouveau Monde*, pp. 175, 177-180).

(2) Toutes les sources s'accordent à les regarder comme belliqueux : « Gente baja é no de linage, pero belicosa », dit l'*Origen de los Mexicanos*, selon Juan Cano (dans le t. III, p. 291 de la *Nueva Coleccion* d'Icazbalceta).

(3) M. de la Mota Padilla, *Hist. de la Nueva Galicia*, ch. 1, p. 21.

(4) D. Duran, *Hist. de las Indias*, t. I, p. 29.

(5) Id. *ibid.*, t. I, p. 24 ; — Tezozomoc, *Crón. Mexic.* ch. 2, p. 227 de l'édit. d'Orozco y Berra.

(6) Mueran y sean destruidos hombres tan malos y de tan malas costumbres y mañas ; no quede rastro ni memoria dellos. (Duran, *Hist. de las Indias*, t. I, p. 35).

pacifiques Papas, leurs anciens maîtres, et des doux Toltecs, leurs congénères (1) ou, tout au moins, leurs coreligionnaires. Ils substituèrent, de propos délibéré, l'épée à la mître, la violence à la persuasion. Deux ou trois ans seulement après leur départ de l'Aztlan, étant avec les autres tribus dans une localité nommée *Huey Culuacan* (2) (A la Grande Crosse ou

(1) Mexicanos ó Nahoas..... todos los que hablan claro la lengua Mexicana, que les llaman Naoas, son descendientes de los dichos Tultecas que fueron de los que quedaron y no pudieron ir y seguir a Quetzalcoatl. (Sahagun, *Hist. univ.* L. X, ch. 29, p. 307, 309, 310, 314, 315, 317, 321 du t. VII de Kingsborough). — Mais les autres émigrés de Culuacan répudiaient cette parenté comme compromettante, regardant les Mexics comme « des gens de peu et non de race » (Gente baja é no de linage, est-il dit dans les *Mémoriaux* pour J. Cano, dans le t. III, p. 272, 291 de la *Nueva Col.* d'Icazbalceta).

(2) Sans doute ainsi nommée, comme les cinq autres Culuacan, en souvenir de la premiere station des émigrants dans le Nouveau Monde. — De la parte del rio hácia Oriente.... está la ciudad de *Culuacan*.... y porque de los nombres que los pueblos tenian en su tierra usaron y los pusieron á los que en esta [Nueva España] poblaron...... Salieron con ellos [Mexicanos] los de *Culuacan*, que era la ciudad principal, y por eso se puso *Culuacan* á la que está dos leguas desta ciudad [de México]. (*Hist. de los Mexicanos por sus pinturas*, dans la *Nueva Col.* d'Icazbalceta, t. III, ch. 10, p. 239). — Algunos quieren decir que Tetzcoco se dice *Colhua* por respeto de estos que alli poblaron. (Motolinia, *Hist. de los Indios*, dans le t. I, p. 5 de la 1re *Col.* d'Icazbalceta). — Los de *Culhua*, *Culhuacanenses* Mexicanos, este era el nombre y apellido *Culhuaque*, porque habian venido de las partes de *Culhuacan* de hacia la parte del Poniente. (Muñoz Camargo, *Hist. de Tlaxcala*, édit. de Chavero, p. 210). — Selon Tezozomoc (*Crón. Mex.* ch. I, p. 225 de l'édit. d'Orozco y Berra), les émigrants avant d'atteindre le Michoacan s'arrétèrent à *Culuacan Xalixco* qui est évidemment *Culiacan* dans l'Etat de Sinaloa. — Cfr. J. de Pomar, *Relacion de Tezcoco*, dans *Nueva Col.* d'Icazbalceta, t III, p. 13. — Une bande de Tlaxcaltecs, aprés avoir edifié le *tecpancalli* (maison de pierre ou palais royal) à Ocutelolco, donna à ce palais le nom de « *Culhuacan* en memoria de Teoculhuacan, que es la parte donde estas dichas gentes vinieron (Torquemada, *Mon. ind.* L. III, ch. 14, p. 269 du t. I). — Muñoz Camargo dans son *Historia de Tlaxcala*, (p. 71 de l'edition de Chavero), que Torquemada ne copie pas textuellement, appelle *Culhuacan* et non *Teoculhuacan* la contrée d'où venaient les émigrants. — (Con la morte de tan gran Señor [Montezuma],se acabaron los reyes Culhuaques-Mexicanos. (Id. *ibid.* p. 217). — Ainsi les documents plus sûrs nous autorisent à affirmer qu'il y avait au moins six Culuacan : 1° la première station, que nous plaçons dans le golfe du St Laurent, à l'est du bras de mer que les émigrants eurent a traverser pour gagner le continent americain ;

Croix) (1), ils se mirent sous le patronage du principal dieu du pays d'où ils venaient (2), Huitzilopochtli (3), sorte de Mars, représenté par une idole et par le prêtre qui la portait et parlait en son nom. Cette idole, enveloppée d'étoffes (4), comme une momie, semble avoir consisté en reliques (5) ou pour parler avec plus de précision en ossements (6) de quelque

2° Huey Culuacan, dont la situation ne peut être pécisée ; 3° Culuacan Xalixco ; 4° Tezcuco ; 5° Culuacan, a dix kilomètres au sud de Mexico ; 6° Ocoteolco dans l'Etat de Tlaxcala. C'est faute de bien distinguer entre les localités de même nom que la plupart des Mexicanistes ne comprennent rien aux migrations.

(1) Voy. les *Papas du Nouveau Monde*, p. 227-229.

(2) Uchilobi... al cual tovieron los de México por dios principal, porque en la tierra de do vinieron le tenian por más principal. (*Hist. de los Mex. por sus pinturas*, ch. 1, p. 229 de la *Nueva Col. d'Icazbalceta*.

(3) Id. *ibid.* — Sahagun, *Hist. gén.* L. III, ch. 1, § 1, p. 203 de la trad. franç. — Torquemada, *Mon. ind.* L. II, ch. 1, p. 78 du t. I.

(4) Sahagun, *Hist. gén.* L. X, ch. 29, p. 674, 676 de la trad. franç.

(5) Des anecdotes, qui n'ont pas besoin d'être vraies pour être caracteristiques, nous montrent la prédilection des Gaëls pour les reliques : Ternoc ne se bornait pas à recueillir celles des Saints d'autrefois, il voulait encore en avoir des vivants et il obtint un jour que Maedoc, de Leinster, se coupât le petit doigt pour le joindre à la précieuse collection. L'explorateur Cormac, fils de Lethan, qui contribua pour une bonne part aux decouvertes transatlantiques, arracha lui-même le petit doigt de Saint Columba (Extraits du *Leabhar na h-Uidhri*, compile et transcrit vers l'an 1100, donnés par Whitley Stokes comme additions au *Calendar of Oengus*, p. XLIX, CVI).

(6) On peut déjà l'induire de ce fait que le principal dieu des Mexics, Huitzilopochtli, était identique avec celui des Tlaxcaltecs et des Huexotzincs, Camaxtli (Torquemada, *Mon. ind.* L. III, ch. 9, p. 258 du t. I ; L. X, ch. 35, p. 299 du t. II. — Cfr. Sahagun, *Hist. gén.* L. I, ch. 1, p. 14 de la trad. franç. — D. Duran, *Hist. de las Indias*, t. II, p. 126). Or celui-ci etait representé par un paquet de cendres que ses adorateurs se partagerent en se separant. Ces reliques, plus ou moins authentiques, furent conservées jusqu'a la fin du XVI[e] siècle. Il y en avait non-seulement à Tlaxcala, mais encore à Ocotelolco qui etait l'un des Culuacan (Voy. plus haut, p. 231, note 2) et à Huexotzinco (Muñoz Camargo, *Hist de Tlaxcala*, p. 72 de l'édit. Chavero), ainsi qu'a Coatepec (D. Duran, *Hist. de las Indias*, t. II, p. 127). Lorsque l'on ouvrit la châsse de bois dans laquelle étaient enveloppees les cendres de Camaxtli, que conservait Gonzalo Tecpanecatl tecuhtli, chef de la tribu tlaxcalteque de Tepeticpac, « on y trouva des cheveux blonds, conformément au dire des vieillards qui le donnaient pour un blanc à cheveux blonds. » Les indigènes avaient coutume de petrir les cendres des hommes célèbres

personnage vénéré, car on disait que Huitzilopochtli n'avait pas de chair, mais seulement des os ; aussi jusqu'à la fin de l'empire Culua, le *tzoalli*, farine de blette et de maïs, liée avec du miel de maguey et pétrie en forme d'os, était-il distribué aux communiants, comme le corps du Dieu Huitzilopochtli (1). Sa statue, imitée en *tzoalli* pour la fête de *toxcatl*, ne consistait pas en une simple masse de pâte, mais était modelée sur des os en bois de mizquitl (2), de plus la robe de cette idole était totalement ouvrée et ornée d'images d'os (3) humains. Le nom de Huitzilopochtli se décompose en *opochtli* (main gauche) et *huitzilin* que l'on rend par colibri (huitzitzilin), mais qui doit plutôt désigner soit un être physique ou moral (4), soit un objet dont le nom, se prononçant à peu près comme celui de l'oiseau mouche, a pour iconophone (son d'une image) la figure du mignon volatile. Mais laissons de côté cette question difficile, pour ne considérer que la dernière partie du composé, *opochtli*, et notons que, chez les

avec le sang d'enfants sacrifiés, en mettant au milieu une émeraude en guise de cœur. (Muñoz Camargo, *loc. cit.* p. 243-4). — Ainsi les reliques consistaient ici en cendres et en cheveux : à Tezcuco, faute d'ossements de Tezcatlipoca, il y en avait de peints sur la première enveloppe qui contenait des pierres precieuses et un miroir *etamé*, qu'on le remarque bien, ce qui prouve l'origine européenne de cet objet apporté de la patrie des émigrants. Sur l'une des deux images qui représentaient ce dieu, il porte un manteau parsemé d'os croisés et de têtes de mort.

(1) Duran, *Hist. de las Indias*, t. II, p. 90-92, 95-96. — J. de Tobar, *Origen de los Indios*, p. 99. — J. de Acosta, *Hist. nat.* L. V, ch. 24, p. 59-62

(2) Sahagun, *Hist. gén.* L. II, ch. 24, p. 100 de la trad. franç. — Torquemada, *Mon. ind.* L. X, ch. 16, p. 263 du t. II. — Herrera, *Dec* III, L. II, ch. 17, p. 72.

(3) La trad. franç. porte *lèvres* au lieu d'*os* ; mais tous les textes cités dans les deux notes precedentes, sans en excepter celui de Sahagun dans l'édit. de Kingsborough (*Ant. of Mexico*, t. VII. p. 469-470) donnent la leçon *huesos* (os).

(4) Le *huitzitzilin* qui pendant les mois secs s'endort d'un sommeil léthargique, et n'en sort qu'au réveil de la végétation, était regardé par Motolinia, Torquemada et les religieux espagnols comme l'emblème de la resurrection (Torquemada, *Mon. ind.* L. XIV, ch. 44, p. 623 du t. II), mais il est douteux que les Indiens l'aient considéré à ce point de vue et aient pris les reliques de Huitzilopochtli pour celles d'un ressuscité.

Mexicains, le bras et la main gauches des femmes mortes en couches passaient pour être de précieuses amulettes (1). Dans l'Aztlan (Pays des Blancs), la statue de Huitzilopochtli tenait de la main gauche une *fleur blanche* (Aztachochitl) (2), qui pouvait être l'emblême de la contrée ou du pays.

Si l'on admet avec nous que les Mexics primitifs fussent des disciples des Papas, on trouvera tout naturel qu'ils aient conservé quelques usages des Gaëls chrétiens. Ceux-ci avaient coutume de porter les reliques appartenant à une église à travers les nouvelles terres qu'elle acquérait (3), dans les localites où il y avait à faire des quêtes (4), enfin dans les réunions où il y avait des serments à prêter (5). A cet effet elles étaient enfermées dans des sachets de cuir (6), que l'on portait suspendus au cou (7) ; ou bien elles étaient deposées dans des châsses richement décorées, comme celles de la main de Saint Lachtain (Lamh Lachtain), qui datait du commencement du XII[e] siècle et qui était célèbre en Irlande (8). Bien plus simple était la châsse renfermant l'*opochtli*, mais quoiqu'elle ne consistât qu'en une arche ou une corbeille de jonc (9), elle ne forme pas moins le pendant

(1) Sahagun, *Hist. gén.* L. VI, ch. 29. p. 434 de la trad. franç.

(2) Tezozomoc, *Crón. mex.* ch. I, p. 223 de l'édit. d'Orozco y Berra.

(3) *Reliquiæ* dans *Gloss. med. lat.* de Du Cange, t. VII, p. 114 de l'édit. Favre.

(4) Id. *ibid.* p. 113. — G. Petrie, *The eccles. Archit. of Ireland*, p. 333.

(5) G. Petrie, *ibid.* p. 338.

(6) Appeles en gaélique *ministear* et *polaire* (G. Petrie, *ibid.* p. 333-338). Des philologues irlandais derivent le premier nom de *minna, mionna,* reliques, serment, et de *aistear* (voyage), le tout signifierait alors *reliques ambulantes*. Voy. G. Petrie (*ibid.* p. 333, 335, 338), qui propose aussi l'etymologie *ministerium* (p. 333) dont le sens est vague a force d'être étendu. Nous préferons *ministrantia*, châsse, selon Du Cange (*Gloss.* t. V, p. 401). De même que *minna* en gaélique, *sacramentum*, a dans la basse latinité le sens de reliques et de serment (Du Cange, *ibid.* t. VI, p. 260).

(7) G Petrie, *loc. cit.* p. 333.

(8) E. O'Curry, *Lectures on the msc. materials of ancient Irish history*, p. 337.

(9) D. Duran, *Hist. de las Indias*, t. I, p. 17, 20. — J de Tovar, *Origen de los Indios*, p. 22.

des innombrables reliquaires de l'Ancien Monde. Il est d'ailleurs certain que, à l'exemple des Papas d'Europe gardant précieusement les reliques des martyrs, les Papas du Mexique conservaient les os des jambes et des bras des victimes immolées, puis sanctifiées (1).

Les promesses de domination que faisaient aux adorateurs de Huitzilopochtli les prêtres qui le voyaient en songe (2) et qui parlaient en son nom, montrent qu'ils le donnaient comme une sorte de Messie judaïque. Lors de son départ pour le Mexique, en prenant congé de la vierge Coatlicue dans le sein de laquelle il s'était incarné, il aurait dit : « Ma mère, je ne serai pas longtemps sans revenir, pas plus qu'il ne faudra pour installer les sept tribus dans la Terre Promise. Mon retour aura lieu dès que se seront écoulées les années fixées pour ma pérégrination. Dans cet espace de temps, j'aurai à faire la guerre à toutes les provinces, villes et bourgades, et à les soumettre à ma loi. Mais dans le même ordre que je les aurai assujetties, elles me seront enlevées par des étrangers qui m'expulseront de ces possessions » (3).

Bien différent de Quetzalcoatl *à la grande main* (Huemac) (4), le gaucher Huitzilopochtli n'avait pas pour but de faire le bonheur de l'humanité, mais bien de l'asservir ; à tous les points de vue, son empire ne devait être que temporaire ; c'est par l'épée et non par la persuasion qu'il entendait l'établir : « Votre dieu déclare, disaient ses prêtres,

(1) L'ossa delle jambe o braccia, involti in molte carte, le conservano per una gran reliquia (*Rel. d'un compagnon de F. Cortès* dans la 1re *Col.* d'Icazbalceta, t. I, p. 386. — Cfr. *Itinerario de J. de Grijalva, Ibid.* t. I, p. 284).

(2) D. Duran, *loc. cit.* t. I, p. 21, 22, 24, 36-39, 42. — *Hist. de los Mexicanos por sus pinturas*, p. 218 du t. III de la *Nueva Col.* d'Icazbalceta. — C'est également par des songes que Saturne se révélait a ses prêtres dans l'île d'Ogygie, (Plutarque, *Moralia*, t II, p. 1152 de l'edit Dübner. — Cfr. E. Beauvois, l'*Elysée de Mexicains* dans *Revue de l'hist. des religions*, t. X, 1884, p. 7).

(3) Duran, *Hist de las Indias*, t. I, p. 225. Cfr. p. 213 pour les promesses de Huitzilopochtli.

(4) Id. *ibid.* t. II, p 72, cfr. p. 77, 78. — Ixtlilxochitl, *Hist. Chichimeca*, ch. I, p. 206 du t. IX de Kingsborough.

qu'il est venu non pour charmer et enchanter les nations ; ce n'est pas par ces moyens qu'il les mettra à son service ; c'est par sa vaillance et la force de ses bras qu'il se propose d'étendre sa renommée et d'élever les Mexicains jusqu'aux-nues, en se rendant maître de l'or, de l'argent, de toute sorte de métaux, de plumes aux riches couleurs et de pierres précieuses » (1). — « Mon métier, lui faisait-on dire, est de porter les armes : arc, flèches, bouclier. Ma mission et mon devoir sont de faire la guerre » (2). — Aussi en ordonnant à ses adorateurs de se séparer des autres tribus, leur donna-t-il pour insignes l'arc, les flèches (3) et le sac (proprement le *Chitatli* ou filet pour les provisions) ; de plus, pour mieux marquer le schisme, il leur défendit de continuer à s'appeler *Aztecs* (Blancs) (4), comme les autres, mais il leur ordonna de prendre le nom de *Mexica*, dérivé de l'un des siens (*Mexitli*) (5). La signification de celui-ci, sur laquelle on a

(1) Duran, *loc. cit.* p. 22-23 du t. I.

(2) Tezozomoc, *Crón. mexicana*, ch. I, p. 225 de l'édit. d'Orozco y Berra.

(3) Dans la procession du mois de panquetzaliztli, en l'honneur du dieu Huitzilopochtli, on portait devant la statue de celui-ci une bannière nommée *ezpamitl* (etendard sanglant). (Torquemada, *Mon. ind.* L. X, ch. 27, p. 282 du t. II).

(4) Les prêtres de Huitzilopochtli le donnent dès lors comme ennemi des Blancs dont ils redoutèrent constamment le retour. — Serait-ce dans le même ordre d'idées qu'ils feignirent d'avoir vu apparaître leur dieu sous l'aspect d'un negre à la veille de la ruine de Tula ? (*Hist. de los Mexic. por sus pinturas*, p. 242 du t. III de la *Nueva Col.* d'Icazbalceta).

(5) Torquemada (*Mon. ind.* L. III, ch. 23, p. 193 du t. I, et L. VIII, ch. 11, p. 145 du t. II) donne la forme *mexitli* ; — Sahagun (*Hist. gén.* L. X, ch. 29, p. 673 de la trad. franç.), celle de *Mecitl*, d'où par corruption, dit-il, on a fait *Mexicatl*, en changeant le *c* en *x* ; — D. Duran (*Hist. de las Indias*, t. I, p. 19), celle de *Meci*, ou la desinence nahua *tl* est apocopée ; — J. de Tovar (*Origen de los Indios*, p. 12), celle de *Mexi* ; — le *Codex Vaticanus 3738* (p. 205 du t. V des *Ant. of Mex.* de Kingsborough), celle de *Mecitli* ; — Herrera (*Dec.* II, L. VII, ch. 14, p. 191), celles de *Mexitl* et *Mexitli*. — Si l'on supprime la désinence et que l'on ajoute la particule *catl* pour faire du nom de personne un nom ethnique, on a *Mexicatl*, au pluriel *Mexica* (gens de Mexi) d'où nous avons formé le français *Mexic*, au pluriel *Mexics*, pour designer la tribu primitive, et *Mexicain* pour designer le peuple dérivé (de même que *Franc*, *Français* ; *Angle*, *Anglais* ; *Ibère*, *Ibérien* etc. etc.).

tant discuté, est, nous semble-t-il, assez clairement indiquée par la cérémonie à laquelle furent soumis les néophytes : le prêtre oignit de térébenthine (1) le front et les oreilles de ceux qui devaient être regardés comme les *élus* (escogidos) de Mexitli (2).

Aussi le savant Orozco y Berra (3) n'hésitait-il pas à expliquer ce nom par *oint*. Si l'on supprime la désinence *tli*, il reste *Mexi* (prononcez *Mechi*) mot qui, par le sens aussi bien que par le son, se rapproche beaucoup de l'hébreu *Maschiach* (oint), d'où le latin *Messias*. Huitzilopochtli n'était en effet qu'une odieuse contrefaçon du Christ (l'Oint), une image du messie rabbinique, qui devait procurer à son peuple des avantages plutôt temporels que spirituels. Ses prêtres ne se dissimulaient pas que c'était un faux messie et que son empire fondé par la violence serait un jour détruit par Quetzalcoatl et les fils du soleil, c'est-à-dire par des Blancs venant de l'Est (4). De même que beaucoup d'hérétiques et de schismatiques, les adorateurs de ce singulier messie cherchaient à se distinguer de leurs coreligionnaires, tantôt en exagérant les doctrines et les pratiques, tantôt en les prenant à rebours, ou simplement en affectant de restaurer ce qui était tombé en désuétude. Ces disciples dégénérés des Papas avaient une tendance à judaïser, comme leurs anciens maîtres avaient

(1) Lors de son couronnement le roi de Mexico était oint avec le même chrême qui servait à oindre la statue de Huitzilopochtli Duran, *Hist. de las Indias*, t. I p. 55). — Cfr. pourtant Torquemada, *Mon. ind* L. XI, ch. 28, p. 360 du t. II.

(2) Entonces el demonio (que dicen hablaba por boca del idolo) les dijo : Yá estais apartados y segregados de los demás, y asi quiero que, como escogidos mios, yá no os llamais Aztecas, sino Mexicas ; y que aqui fué donde primeramente tomaron este nombre de Mexicanos ; y juntamente con trocarlos el nombre, los puso señal en los rostros y en las orejas, un emplasto de trementina. (Torquemada, *Mon. Ind*. L. II, ch. 2, p. 79 du t. I).

(3) Huitzilopochtli se decia *Mexitli*, dando á entender *ungido*. (*Hist. ant. de México*, t. III, p. 72).

(4) Madre mia, dit Huitzilopochtli en partant pour la Terre Promise, no me deterné mucho en dar la vuelta, no más de quanto llevo á estos siete barrios y los aposento en donde an de avitar y poblar aquella tierra que les es prometida ; y aviéndolos asentado y poblado y consolado luego volveré y daré

été soupçonnés de le faire (1) ; comme les druides, dont les rêveries se perpétuèrent en Irlande pendant le moyen âge étaient censés l'avoir fait, et comme le firent certainement beaucoup de sectaires issus des Celto-Saxons (2). La religion que forgèrent les prophètes des Mexics était, comme le Mormonisme, qui se développa un millier d'années plus tard, dans les mêmes circonstances et presque dans les mêmes contrées, un singulier mélange de l'ancienne et de la nouvelle Loi avec des superstitions, sinon inventées, du moins répandues en Europe avant les migrations transatlantiques des Gaëls. Aussi les plus anciens historiens hispano-mexicains ont-ils constaté, comme on l'a vu dans le précédent chapitre, que la migration des Mexicains offrait de nombreuses analogies avec l'exode des Israélites. A ce propos, le P. D. Duran fait remarquer que, « malgré les différences dans l'exposé des événements, des fatigues et des misères de la migration, les vieillards [Mexicains], tout en contant les faits, ceux-ci d'une manière, ceux-là de l'autre, s'accordaient entre eux et avec les récits de l'*Exode* et du *Lévitique* sur le long voyage des Israélites, depuis l'Egypte jusqu'à la Terre Promise....... En vérité, ajoute-t il, ils n'étaient pas sans avoir de la Sainte Ecriture des notions transmises par leurs ancêtres » (3). — J. de Tovar, après avoir rapporté la

la vuelta, y esto será en cumpliéndose los años de mi peregrinacion y el tiempo que me está señalado, en el qual tiempo tengo de hacer guerra á todas las provincias y ciudades, villas y lugares, y traellos y sujetallos á mi servicio : pero por la mesma órden que yo los ganare, por esa mesma órden me los han de quitar y tornar á ganar gentes estranas, y me han de echar de aquella tierra ; entonces me vendré acá. (D. Duran, *Hist. de las Indias*, t. I, p 225, cfr. p. 229).

(1) E. Beauvois, *Les premiers chrétiens des îles nordatlantiques*, dans *Muséon*, t. VIII, n° 4, août 1888, p. 414-6.

(2) Tels que les protestants des îles Britanniques caractérisés en ces termes dans le plus grand corps d'histoire en langue gaélique, les *Annales des Quatre-Maîtres* (sous l'année 1537) : « Ils suivaient ..... la loi de Moïse, à la manière du peuple juif » (Cité par E. O'Curry, *Lectures on the manuscript materials of ancient Irish history*, append. 102, nouv. tirage. Dublin. 1878, in-8, p. 605.)

(3) *Hist. de las Indias*, t. I, p. 5.

pérégrination des Mexics, dit que « le premier soin des émigrants, en arrivant à une station, était d'élever au milieu de leur camp, selon le temps qu'ils y devaient passer, soit un tabernacle soit un temple pour leur idole, et de déposer l'arche sur un autel, comme c'est l'usage de l'Eglise que Mexi affectait d'imiter en beaucoup de points » (1).

De diverses traditions qui nous ont été transmises par le P. Duran et son abréviateur J. de Tovar, par Tezozomoc et par J. de Torquemada, il ressort que les Mexics s'étaient séparés des autres tribus pour protester contre les procédés pacifiques, mais trop lents à leur gré, des propagateurs de la civilisation dans l'Amérique du Nord. Huitzilopochtli avait une sœur (2), Malinalxochitl, si versée dans les sciences naturelles, qu'elle passait pour magicienne et qu'elle fut adorée comme une déesse. Elle apprivoisait les animaux féroces, dominait la nature, gagnait tous les cœurs par sa beauté, ce que l'on exprimait énergiquement, en disant qu'il lui suffisait de regarder quelqu'un pour lui dévorer le cœur.

Les descendants de ceux qui s'étaient séparés d'elle, et avaient de la sorte fait un nouveau schisme, la dépeignent sous les couleurs les plus noires. Elle fut abandonnée, pendant son sommeil, sur un mont du Michoacan, dans une contrée qui fut appelée d'après elle Malinalco (3) ; trahison que les prêtres de Huitzilopochtli croyaient justifier en disant : « Ce n'est pas par la douceur et les enchantements que notre dieu veut amener les nations à son service ; c'est par la guerre et les conquêtes qu'il gagnera les richesses.

(1) *Origen de los Indios*, p. 22.

(2) On dirait une prêtresse ou une religieuse, s'il était certain que les jeunes filles servant dans le temple de Huitzilopochtli fussent appelées sœurs de ce dieu, comme le P. Duran (*Hist. de las Indias*, t. II, p. 90) l'affirme, en rendant *ipilhuan Huitzilopochtly* par *hermanas de Huitzilopochtly* ; mais le sens littéral est un peu différent : le premier mot se décompose en *i* (ses), *pilli* (fils ou fille) et *huan* marque du pluriel. Il est vrai que *pilli* en nahua, comme *fille* en français (voy. le 5e sens de ce mot dans le *Dict.* de Littré), a pu désigner aussi une nonne.

(3) D. Duran, *Hist. de las Indias*, t. I, p. 23 ; — J. de Tovar, *Origen de los Indios*, p. 23-24 ; Tezozomoc, *Crón. mexic.* ch. I, p. 225 de l'édit. de 1878.

Voilà notre mission » (1). Dans cette sorte d'excommunication, Orozco y Berra (2) voit un schisme religieux, occasionné par le mépris que Malinalxochitl faisait des rites sanglants des Mexics. La légende de Malinalxochitl doit être complétée par celle de son fils *Copil* (3), dont le nom signifie *mitre* (4). Celui-ci fut égorgé par les Mexics et son cœur jeté dans le lac de Mexico, à l'endroit même où s'éleva plus tard leur capitale (5), comme pour donner à entendre que leur puissance était fondée sur l'assujetissement de la mitre aux armes (6) de Huitzilopochtli.

Ce dernier, à la différence de son frère le dieu Quetzalcoatl qui sacrifia son propre sang pour que son fils, inconçu (7) comme la Minerve de Jupiter, devînt un soleil lumineux (8) ou, en d'autres termes, afin qu'il pût éclairer le monde (sans doute au moral comme au physique, ce qui est bien l'œuvre des divers Quetzalcoatl célestes et terrestres); à

(1) Duran, *Hist.* t. I, p. 22-23.

(2) *Hist. ant.* t. III, p. 75.

(3) En redoublant la première syllabe, ce nom se rapprocherait beaucoup de celui de *Cocopitl*, dieu des Aculhuas, qui étaient originaires de la partie septentrionale du Michoacan. (Ixtlilxochitl, *Cuarta relacion*, dans le T. IX de Kingsborough. p. 341 ; Cfr. *ibid. Hist. Chichimeca*, ch. 4, p. 209 ; *Relacion sucinta* III, p. 451 ; *Sumaria relacion*, p. 461).

(4) A manera de mitra de obispo.... llamabanla *Copilli* (Torquemada, *Mon. ind.* L. XI, ch. 31, T. II, p. 369).

(5) D. Duran, *Hist. de las Indias*, t. I, p. 29-30 ; — J. de Tovar. *Origen*, p. 26. — Cfr. *Hist. de los Mexicanos por sus pinturas*, p. 245-6 de l'édit. de 1891.

(6) Quoique le P. Duran place dans la bouche de Huitzilopochtli les paroles suivantes : « Yo sujetare con mi espada » (*Hist.* t. I, p. 225), il faut remarquer que, en fait d'armes, les images de ce dieu n'ont pas d'autres attributs qu'un bouclier avec des flèches passant pour avoir été envoyées du ciel aux Mexicains (*Ibid.* t. II, p. 81 ; — J. de Tovar, *Origen*, p. 94 ; — Sahagun, *Hist. gen.* L. III, ch. I, p. 203 de la trad. franç. : — Torquemada, *Mon. ind.* L. VI, ch. 21, t. II. p. 42). Aussi, est-ce avec raison que Tezozomoc lui attribue ces mots : « Se me dió por cargo traer armas, arco, flechas y rodela ; mi principal venida y mi oficio es la guerra. » (*Crón. mexic.* édit. de 1878, p. 225).

(7) Quizo Quiçalcoatl que su hijo fuese sol, él que tenia á el por padre y no tenia madre (*Hist. de los mexic. por sus pinturas*, édit. de 1891, p. 235).

(8) *Ibid.*, p. 235-6.

la différence de sa sœur Malinalxochitl, qui ne dévorait les cœurs qu'au figuré, — Huitzilopochtli, disons-nous, était du nombre des dieux qui avaient institué la guerre pour que le soleil, éteint par la chute du firmament, fût rallumé en se nourrissant de cœurs (1) ; il s'en repaissait lui-même (2) : ayant mis à mort ses oncles, les *Centzonhuitznahua* (3) et leur sœur *Coyolxauhqui* (4), parce qu'ils lui reprochaient d'être bâtard (5) ou, en d'autres termes, faux dieux, il leur ouvrit la poitrine et leur arracha le cœur. Ses prêtres s'autorisèrent de cette légende pour affirmer qu'il s'en nourrissait et qu'il fallait faire la guerre pour se procurer des prisonniers et lui offrir leur cœur (6).

La paix ne faisait pas l'affaire de ce dieu sanguinaire. Il fut, au dire du P. B. de las Casas (7), l'inventeur des sacrifices humains et le premier qui les imposa à tout le Mexique. Ses adorateurs, ayant été bien accueillis d'Achitometl, roi de *Culuacan* (8), qui leur avait donné des terres, commençaient

(1) *Ibid.*, p. 235.

(2) Duran, *Hist. de las Indias*, t. I, p. 26 ; — J. de Tovar, *Origen*, p. 25 ; — Tezozomoc, *Crón. mexic.* ch. 2, p. 229 de l'édit. de 1878 ; — Torquemada, *Mon. ind.*, L. II, ch. 3, t. I, p. 82).

(3) Mot à mot : *les quatre cents qui sont avec les épines*, probablement pour indiquer que ces divinités sacrifiaient, comme Quetzalcoatl, leur propre sang, en se perçant le corps avec des piquants d'agave.

(4) Ce nom signifie : *parée de grelots*.

(5) Sahagun, *Hist. gén.* L. III, ch. I, p. 201-3 de la trad. franç. ; — *Hist. de los Mexic. por sus pinturas*, p. 241 de l'édit. de 1891 ; — Duran, *Hist. de las Indias*, t. I, p. 25-26 : — J. de Tovar, *Origen*, p. 24-25 ; — Tezozomoc, *Crón. Mexic.* ch. 2, p. 229 de l'edit. de 1878 : — Torquemada, *Mon. ind* L. VI, ch. 21, t. II, p. 42.

(6) Duran, *Hist. de las Indias*, t. I, p. 26.

(7) *Apologética hist.* ch. 122 ; extr. dans le t. V, p 448 de l'édit. madrilene de son *Hist. de las Indias* ; — J. de Pomar, *Relacion de Tezcuco*, dans *Nueva Coleccion* d'Icazbalceta, t. III, Mexico, 1891, in-8, p. 15-16 : « El sacrificio de hombres á estos idolos fué invencion de los Mexicanos ...., de manera que á imitación de los Mexicanos se introdujo en toda esta tierra, á lo menos en esta ciudad [Tezcuco], y en Tlacuba, Chalco y Huexutzinco y Tlaxcalla. »

(8) Nom nahua composé de la particule *can*, lieu où se trouvent ; de la suffixe *ua*, possesseurs de ; et de *culutl* syncopé en composition, qui signifie : crosse ou croix. (E. Beauvois. *Traces d'influence européenne dans les langues, les sciences et l'industrie précolombiennes du Mexique*, dans *Revue des questions scientifiques*, avril 1897, 2e série, t. XI, p. 506-6).

à fraterniser avec les sujets de ce prince, lorsque les prêtres de Huitzilopochtli, afin de maintenir la discorde entre les deux peuples de même origine et de bien marquer la dissidence des Mexics avec les autres disciples des *Culuas* ou Porte-croix, eurent l'infernale idée de demander la fille d'Achitometl pour figurer dans leur temple la mère de Huitzilopochtli et, lorsqu'ils l'eurent triomphalement amenée dans leur campement, de la sacrifier, de l'écorcher et de revêtir de sa peau un jeune garçon. Telle fut, dit-on, l'origine des horribles immolations de femmes représentant la déesse *Toci* (Notre aïeule) (1).

Après s'être attiré, par de tels procédés, la haine de tous leurs voisins ; après avoir renié la foi de leurs ancêtres et trahi leurs frères, les Mexics ne pouvant compter sur l'amitié de personne, mais exclusivement sur leurs armes, étaient forcés de devenir belliqueux ; ils durent s'appliquer aux arts de la guerre et, pour le malheur des autres peuples du Mexique, où ils prirent peu à peu la prépondérance, ils leur imposèrent leur culte (2) inhumain. C'est sous prétexte de religion, comme l'affirmaient les Totonacs de la Vera-Cruz (3), que les Mexicains s'étaient introduits dans toutes les provinces de l'empire auquel on a donné leur nom ; de sorte que quatre à cinq générations après leur arrivée au Mexique, les rares vestiges du Christianisme qui avaient survécu à l'exode du Papa Quetzalcoatl et à la ruine des Toltecs, ses disciples, étaient presque totalement effacés, ou tout au moins modifiés, chez eux et en grande partie chez leurs congénères.

E. Beauvois.

---

(1) Duran, *Hist. de las Indias*, t. I, p. 33-35 ; — J. de Tovar, *Origen*, p. 28-29, 120 ; — Torquemada, *Mon. ind.* L. VIII, ch. 17-18 ; L. X, ch. 22, p. 115-6, 276 du t. II.

(2) El estilo por do crescieron tanto los Mejicanos en senorio fué por dar á otros sus dioses y religion, y si no los recibian rogándoles con ellos, dábanlos guerra hasta subjectarlos y introducir su religión y ritos (Gomára, *Conq. de Méjico*, p. 442 de l'édit. de Vedia). — A los principios entraban por via de religion, con la cual juntaban despues las armas (Id. *ibid.* p. 318) ; — Comenzaron por via de religion, anadieronle luego las armas y fuerza, y después codicia, y asi se quedaron señores de todo. (Id. *ibid.* p. 431).

(3) A. de Tapia, *Relacion sobre la conquista de México* fragm. dans le t. II de la 1re *Coleccion de documentos para la hist. de México*, édit. par J. G. Icazbalceta, p. 561. — Cfr. Torquemada, *Mon. ind.* L. IV, ch. 20, t. I, p. 398.

L'HISTORIEN SAHAGUN

ET LES MIGRATIONS MEXICAINES

(Suite.)

Quoiqu'il en soit, Tezozomoc nous représente les tribus Nahuatlaques, arrivant de nouveau au Méchoacan après avoir traversé beaucoup d'autres localités dont il juge inutile de nous dire les noms.

8bis. *Ocopipitla*, litt. : « Dans les Sapins », loc. inc.

9° *Malinalco* ou *Mallinalco*, litt. : « Dans les Lianes » aurait été leur première station dans la province en question. Elle se trouvait, ajoute Tezozomoc à l'endroit où s'éleva, plus tard, la cité appelée indifféremment *Pasquaro* ou *Patzcuaro* et *Utzitc*. Elle fut, tour à tour, la capitale du roi Tarasque Caltzontzi, évêché et métropole de la province de Méchoacan. Elle n'est plus aujourd'hui que chef-lieu du district de même nom dans le dit état de Méchoacan sur les rives du lac de Patzquaro, par le 19 1/2 de latitude nord. Ajoutons que Clavigero conteste l'identification des deux localités de Patzquaro et de Mallinalco. D'après lui, cette dernière se trouverait bien plus à l'ouest, aux confins de la Vallée de Toluca et de l'état actuel de Mexico. Cette opinion nous semble, d'ailleurs, la plus plausible. En tout cas, ce serait, dit Tezozomoc, en cet endroit, qu'à cause de la chaleur du climat, l'on commença à se servir d'une espèce de capote, appelée *Zichuilli* et à porter des *Huipils* ou jupons. Autrement dit, les émigrants adoptèrent le costume des anciens habitants du pays.

Dans cette région eût lieu la séparation de diverses tribus

Nahuatlaques, peut-être bien causée par un schisme religieux et symbolisée par l'abandon de la magicienne *Malinaxochitl*, litt. : « fleur de Liane, » et dont le nom se trouve évidemment en rapport avec celui de la localité ci-dessus mentionnée. On la tenait pour la sœur du dieu *Huitzilopochtli*, le Mars Mexicain. Ce dernier, irrité de ses maléfices et de sa cruauté, la laissa endormie au milieu d'un bois avec un petit nombre de compagnons, puis décampa, suivi du gros de l'émigration.

A son réveil, Malinaxochitl se mit à fondre en larmes, puis se rendit avec ses parents et amis au mont *Texcaltepec*, litt. : « A la montagne du miroir » où se trouvait un endroit appelé *Coatepec*, litt. : « A la montagne du Serpent ». Les Texcaltepecas, habitants de ces régions, appartenaient à la race Othomie et vraisemblablement, soit à la branche Mazahua, soit à celle des Pirindas, ou Matlatzinicas. Ils permirent à la magicienne de s'établir au milieu d'eux. C'est là qu'elle mit au monde son fils *Cohuil*, qui se rendit maître de tout le pays.

Pour parler un langage plus exact au point de vue historique, les chefs d'origine Mexicaine symbolisés par Cohuil imposèrent aux tribus d'origine Othomie, leur domination et leur système de civilisation. Toutefois, les vaincus conservèrent l'usage de leur idiome maternel.

L'indentification de ce *Coatepec* avec la localité désignée par Alcedo sous le nom de *San-Pablo de Coatepèque* ne semble guère douteuse. Elle devait évidemment se trouver sur le chemin suivi par les partisans de Malinaxochitl. Le Géographe Espagnol en fait un pueblo de la cabecera de Zitaquaro, dans l'alcaldia mayor de Maravatio et l'évêché de Méchoacan. Il est situé à l'extrémité orientale de l'État du même nom et à un peu plus de sept lieues de Morelia, sa capitale, par 19° 20, env. latitude Nord et 102 longitude Ouest, dans un pays de race Othomie et probablement de la branche Mazahua ou Matlatlzinca.

Ajoutons, par parenthèse, que ce nom de *Texcaltepec*, n'a certainement rien à faire avec le Pueblo de *Texcala*, situé à environ huit lieues nord de *Cuernavaca*, dans l'ancien partido

de *Xacapistla* ou *Xacapixtla* et qui fait aujourd'hui partie de l'État de Mexico.

Revenons ensuite à l'itinéraire suivi par le gros des émigrants. Tezozomoc nous le représente continuant sa route, d'après les injonctions de *Huitzilopochtli.*

Voici les localités qu'ils traversèrent :

10° *Ocopipitla*, situation inconnue où ils restèrent très peu de temps.

11° *Acahualtzingo*, appelé aussi *San-Juan del rio*, chef-lieu du district de ce nom dans l'État de Quérétaro ; par le 20,19 de latitude nord, et le 102,40 de lat. ouest. Il est situé sur les rives du rio St-Juan, affluent lui-même du *rio Montezuma.* Pour en arriver là, nos émigrants avaient dû visiblement prendre la direction du Nord-Ouest.

Notre auteur dit que les *Aztlantecas* y séjournèrent jusqu'à l'année *Chicnahvi-Acatl*, litt. : « Neuf-Canne » qui est la dernière du Xiuhmolpilli, ou cycle de 52 ans en usage chez les Mexicains. C'est-à-dire que cet espace de temps se serait écoulé entre les débuts de l'emigration et le départ de la ville d'Acahualtzingo. Nous ne pouvons du reste, deviner quel mode de comput suit ici notre auteur. D'après le système chronologique généralement adopté par les peuples de l'Anahuac, c'était par l'année *Matlactliyey-Calli* ou « Treize maisons » que se terminait le cycle en question. L'année Cé-Tochtli, (1. Lapin.) marquait le commencement d'une nouvelle période. *Neuf-Canne* ne constituait que la 9e année du 2e *Tlapilli* (poignée) ou indiction, et, par suite, la 22e du cycle entier.

12° *Coatepec*, indiqué comme la localité où les tribus en marche se rendent après avoir quitté Acahualtzingo n'a rien à faire avec celui dont on nous a parlé à propos de la magicienne Malinalxochitl. Tezozomoc place ce dernier près de *Tonalan*, « La ville du Soleil. » Il ne saurait s'agir ici que du Tulan en Xocotitlan de Sahagun et qui précisément est bâtie sur le Coatépetl, puisque Tulan n'est lui-même qu'une contraction pour *Tonalan*. Nous ne saurions mentionner ici que

pour mémoire deux cités du nom de Tonala indiquées par Alcedo, la première comme capitale d'une alcaldia mayor dans la nouvelle Galice, à 4 lieues Est-Sud-Est de Guadalaxara, la métropole du Jalisco par le 20,40 et l'autre, à 58 lieues Est-Sud-Est de Mexico. C'est cette dernière, selon toute apparence, que nous retrouvons dans la carte accompagnant *l'histoire des nations civilisées* de l'abbé Brasseur, par le 18,5 de lat. Nord et le 100 de long. Ouest. Ces deux pueblos sont, effectivement, tout à fait en dehors de l'itinéraire des Nahuatlaques.

Autant que l'on peut en juger par le récit assez sommaire de Tezozomoc, ce serait bien à Coatepec que les émigrants élevèrent un *cou* ou temple à Huitzilopochtli. La statue du dieu se serait trouvée entourée de celles de déités secondaires désignees par les noms de : *Yopico*, *Tlacochcalco*, *Huitznahuac*, litt. « aux Nahoas du Sud », *Tlacotecpan*, litt. « A la maison des hommes » ; *Tzommolco*, *Atempan* ; *Tezcacoac* ; *Tlamatzinco* ; *Motlocotillan*, *Nonohualco*, *Cihuatecpan*, litt. : « A la maison des femmes, *Ixquitlan* » *Milnahuac*, *Coaxoxochcan*, et *Atecpan*. Evidemment, toute cette partie du récit de Tezozomoc mérite d'être considérée comme passablement fantaisiste. Aucun autre auteur ne nous parle de divinités ainsi dénommées. Il s'agit très certainement ici de noms de localités, encore ne sont-ce pas celles que traversèrent les émigrants, mais bien des villes ou contrées conquises dans la suite par les monarques mexicains. Peut-être bien ces derniers se sont-ils plus à ranger dans le grand temple de Huitzilopahtli, autour de la statue de ce Dieu, les idoles ou effigies des peuples vaincus et notre auteur se serait ainsi rendu plutôt coupable de confusion que d'une véritable inexactitude. On sait que différents peuples de l'antiquite, notamment les Assyriens, avaient coutume d'en user de la sorte.

Ce qui est certain, c'est que nous rencontrons une bourgade de *Tlacochcalco* ou Tlacoxcalco dans l'État de Puebla, au district d'Atlixco. Alcedo mentionne deux pueblos du nom d'*Atempan* ou *Atempa*, l'un dans l'alcaldia mayor de *Teuzitlan*,

se trouvait à 40 lieues Est de Mexico, par le 20 de latitude nord, l'autre dans l'alcadia mayor de *Zachicoatlan*, au centre d'un bas fond entouré de collines escarpées, à une cinquantaine de lieues au nord de Mexico. Aucune de ces localités n'ont évidemment pu être traversées par l'émigration Aztlanteca. Nous ignorons d'ailleurs à laquelle des deux fait allusion Tezozomoc. Même observation pour les noms qui vont suivre. Ainsi, *Nonohualco* que l'on trouve aussi écrit *Onohualco*, désignait chez les Mexicanis la partie du golfe de Mexique arrosée par le Tabasco et l'Uzumacinta, et cela sans préjudice d'une autre localité du même nom, dans la vallée de Mexico. Quant au terme de *Huitznahnac*, il se rend littéralement par : « La région des Huitznahoas, les Nahoas du Sud. » Cette dénomination renferme une allusion à une légende dont il va être question à l'instant.

Les Nahuatlaques, sur l'ordre de leur dieu, élèvent encore dans cette localité, de nombreuses habitations, y construisent un jeu de paume, y creusent un puits entouré d'arbres et qui devint un grand lac. La rivière, qui passait par là, par un prodige extraordinaire, se trouve à l'instant remplie de poissons et couverte de gibier d'eau. La tradition rapporte qu'un nommé *Atzentzon-Huitznahuac* ou *Centzon-Vitznahuac.*, litt. : « Quatre cents méridionaux » vint remercier Huitzilopochtli des faveurs par lui accordées à son peuple de prédilection. Toutefois, le Mars Mexicain irrité contre les *Tzentzonapan*. litt. : « Quatre cents étendards » rompit les bords du puits qui s'écroula dans le lac, fit disparaître la rivière et après avoir sacrifié les récalcitrants en leur arrachant le cœur, ordonna aux émigrants de se remettre en route.

Nous n'insisterons pas sur la ressemblance, un peu lointaine, il est vrai, que parait présenter ce fait de l'écroulement des eaux du puits avec une légende haïtienne relative à la formation de la mer sortie d'une calebasse brisée (1). Cette

(1) *Écrit du frère* Roman Pane, *des antiquités des Indiens*. trad. par l'abbé Brasseur de Bourbourg, à la suite de la *Relation* de *las Cosas de Yucatan*, de Diego de Landa ; chap. 1er pages 432 & 433.

dernière, elle-même, ainsi que nous nous sommes efforcés de l'établir dans un précédent travail, offre beaucoup d'affinité avec une légende Indo-Chinoise rapportée par Marini (1) et qui pourrait bien lui avoir servi de prototype. De plus en plus, le Folk-lore Américain nous apparaît imprégné d'éléments empruntés à l'Extrême Orient. Enfin, l'histoire de *Atzentzon-Huitznahuac* et des *Tzentzonapan* ne nous est donnée par Tezozomoc que sous une forme à la fois fort écourtée et fort altérée. Il en sera question de nouveau un peu plus loin et nous verrons ce que racontent Torquemada et Sahagun à ce sujet. Quoiqu'il en soit, les voyageurs avaient terminé leur séjour à Coatepec en l'année *In Xiuhmolpilli Mexica*, litt. « un cycle mexicain. » L'auteur indigène, par cette expression bizarre, semble vouloir dire qu'un cycle de 52 années s'était écoulé au moment où l'on quitta cette localité. Nous avons vu précédemment qu'un autre cycle se trouvait précédemment compris entre le commencement de la migration *Aztlanleca* et le départ d'Acahualtzingo. Autrement dit, à l'époque où nous sommes parvenus, les voyageurs se trouvaient en marche depuis 2 *Xiuhmolpillis* ou ligatures c'est-à-dire un *cévéliztli* ou mieux *huéhuétiliztli*, litt. : « Vieillesse » ou grand siècle Mexicain de 104 ans, formé par la réunion de deux cycles de 52 années.

Ce serait effectivement en l'année *Cé-Tecpatl* (1-Silex), c'est-à-dire la première du nouveau cycle que nos pèlerins quittent Coatepec pour se remettre en marche. Tezozomoc nous paraît se rendre coupable d'une erreur assez grave. C'était en *Cé-Tochtli* (1 Lapin) que devait commencer la période cyclique, *Cé-Tecpatl* ne constituant que la 1re année de la 8e indiction, c'est-à-dire la 27e du cycle entier.

13°. De là, les Mexicains se seraient rendus à *Tula*, visiblement identique au Tonalan du Coatepec, à la métropole religieuse de la vieille monarchie Toltèque, d'après Sahagun. Cette station et la précédente n'en constituent, sans doute,

(1) Marini, *histoire du Tonkin & du Laos*, p. 382. — *De l'origine souterraine de l'Espèce humaine*, etc., dans la *Mélusine*, t. 1er, année 1878, p. 282.

guère qu'une seule en réalité. Quoiqu'il en soit, d'après notre auteur, les émigrants y séjournent vingt deux ans, et en font le centre d'un état qui étend sa domination sur les tribus du voisinage.

14°. Ensuite, l'on arrive en *Atitlaquia*. C'est l'*Atitlacayan* de *Torquemada*, l'*Atitlaquiam* du Cuadro. n° 2. Alcedo place son Atitlaquia dans l'alcaldia mayor de Tetepango-Huipuxtla dont la métropole qui porte le même nom se trouve à 21 lieues Nord de Mexico. Ce qui nous prouve l'identité de ces pueblos, c'est que, dans les récits suivants, il va être question des pueblos de Tlemaco, d'Atotonilco, lesquels font partie de la même alcaldia.

Sans doute, le Tulan en Xocotitlan se trouvant à 14 lieues Nord-Ouest de Mexico, ainsi qu'il a été dit plus haut, on devrait admettre que les émigrants en quittant cette ville auraient poussé vers le Nord. La chose n'offre d'ailleurs rien d'étonnant, ni même d'invraisemblable.

15°. Tezozomoc omettant un certain nombre de localités traversées par les émigrants les fait arriver ensuite directement à *Tezquiquiac*, probablement identique au *Santiago de Tezquiquiac* d'Alcedo, dans l'ancienne alcaldia mayor de *Zumpango*, à environ 11 lieues Nord de Mexico, par le 19 environ de Latitude Nord. De là, l'émigration aurait tourné au Sud-Ouest.

16°. *Atengo*. Un Tzompan ou dénombrement ayant eu lieu en cet endroit, il aurait également reçu le nom de *Tzumpango* ou *Zumpanco*, qui serait le plus habituellement employé. Ce pueblo se trouve sur les bords de la lagune de *Zumpango*, à environ 8 lieues Nord de Mexico. Gardons-nous de confondre cet *Atengo-Zumpango* avec le *San-Salvador de Atengo* d'Alcedo (*San-Salvador Atengo* de M. le docteur Jourdannet). Ce dernier se trouve sur la rive orientale du lac de Tezcuco, à 7 lieues 1/2 environ Nord-Est de la métropole de la nouvelle Espagne.

17° *Cuachilco*, situation incertaine.

18° *Xaltocan*, où les Nahuatlaques séjournèrent plusieurs

années, creusèrent des *Chinamitl* ou réservoirs et se livrèrent à l'agriculture.

San Iago de Xaltocan, comme l'appelle Alcedo, identique, sans aucun doute au San-Andres de Xaltocan des géographes actuels, faisait partie de l'ancienne alcaldia de Zumpago à environ 6 lieues Nord de Mexico. Pendant les grandes crues du lac de Xaltocan, ce pueblo se trouve tout environné d'eaux et réduit à l'état d'île. Il est assez singulier que les Aztlantecas se soient décidés à cultiver les environs. En effet, le sol y est excessivement marécageux, et les habitants ne pouvant presque pas tirer parti de leur sol en sont réduits à louer des champs dans les localités voisines.

19°. *Eycoatl* ou Yeycoatl, litt. : « Trois Serpents. » sit. inc. Les voyageurs s'y livrent à la culture pendant plusieurs années. Inutile de faire remarquer que cette localité malgré une légère ressemblance de nom, est bien éloignée du Yecuatla d'Alcedo, dans l'alcadia de Xalapa. (État de Vera-Cruz.)

20°. *Coauhtitlan*, litt. : « Ad Aquilam », à 4 ou 5 lieues Nord-Ouest de Mexico. On dut y arriver en contournant par le Sud, le lac de Xaltocan.

21°. *Ecatepec*, déjà mentionné, à 6 lieues Nord-nord-Est de Mexico.

22° *Aculhuacan*, que nous avions cru devoir assimiler à *Atzcapotzalco*, litt. : « A la fourmillière » nom de l'ancienne métropole des Acolhuas ou Tépanèques, au sud du lac de Tézcuco, à environ 1 lieue et demie ou 2 lieues Nord-Ouest de Mexico. Toutefois une objection sérieuse peut être opposée à cette identification, si le Tultepetlac où arrivent ensuite les émigrants n'est autre chose lui-même que le Tulpetlac d'Alcedo, dans l'alcaldia d'Ecatepec et le Tolpetlac de Clavigero. Effectivement, Tolpetlac n'est guère qu'à 3/4 de lieue Ouest-Sud-Ouest d'Ecatepec, tandis qu'Atzcapotzalco se trouverait en droite ligne à 4 ou 5 lieues Sud-Ouest de Tolpetlac. Les émigrants auraient, par conséquent dû, pour se rendre dans cette localité, faire un assez long détour qui ne se trouve,

nulle part, formellement mentionné. Du reste, nous devons faire observer que le Cuadro n° 2 mentionne une station des émigrants à *Aculhuacan*, avant leur arrivée a *Ehecatepec*. Il s'agit sans doute ici, d'une de ces localités dont l'identification devient de plus en plus difficile, en raison même de leur minime importance.

23°. *Tultepetlac*, litt. : « A la natte, à l'assemblée des Toltèques ». C'est, bien certainement, le pueblo de Santa Maria de Tulpetlac d'Alcedo, jadis sur les bords du lac de Tezcuco à environ 4 lieues Nord-Ouest de Mexico, dans l'alcaldia Mayor de Ehecatepec.

24°. *Huixachtitlan*, sit. inc. C'est le *Huexachtitlan* du Cuadro n° 2.

25°. *Tecpayucan*, sit. inc. C'est le *Tecpayocan* de Torquemada et du cuadro n° 2. Les émigrants y terminent une année.

26°. *Atepetlac*, peut-être bien identique à l'Atepétla de la carte de M. le Docteur Jourdannet, à 3 4 de lieues nord de Mexico.

27° *Coatlayaucan.*, sit. inc.

28°. *Tétépango*. Nous admettrions volontiers ici une erreur de la part de Tezozomoc. Les autres récits ne mentionnent pas cette station. D'ailleurs, le *Tétépango-Hiapuxtla* d'Alcédo, comme on l'a vu, se trouve bien plus au nord que la localité dont nous nous occupons et à environ 18 ou 20 lieues de Mexico.

29°. *Acolnahuac*, sit. inc. Le Cuadro n°2 place ce pueblo entre *Pantitlan* et *Popotla*. Il s'accorde donc passablement avec Tezozomoc.

30°. *Popotla*, à environ 2 lieues N. N. O. de Mexico, tout près de *Tlacopan*, ou *Tacubaya*, l'une des métropoles de l'ancienne triarchie Toltèque. Elle se trouva à environ 2lieues 1 4de cette dernière ville, dans la direction du N. N. E.

31°. *Techcatepec* ou *Techcatitlan*, sur les flancs du mont de Chapultepec, lit. : (A la montagne de la Sauterelle). San-Miguel de Chapultepec est, on le sait, à env. 1 lieue 1/4

Ouest-de-Mexico. Là se trouve un palais où les nouveaux vice-rois venaient prendre quelques instants de repos avant leur entrée solennelle dans la métropole.

32° De là, nos voyageurs, sur l'ordre d'Huitzilopochtli se rendirent à un ilot, au milieu du lac de Tezcuco. Ils y aperçurent un aigle perché sur un nopal. Reconnaissant à ce signe que leur périgrination avait pris fin, les Mexicas y jetèrent les fondements de la fameuse cité de Mexico-Tenochtitlan, désignée par Tezozomoc du nom de *Temalcaztitlan-Téopaztlan* (1).

C. *D'après Torquemada.* Les anciennes peintures des Mexicains nous apprennent que les ancêtres de ce peuple auraient traversé une grande rivière ou bras de mer au milieu duquel se trouvait une île. Un des principaux personnages de l'époque, Huitziton, ayant entendu un petit oiseau perché sur une branche répéter sans cesse les mots : *Tihri ; Tihri*, c'est-à-dire : « Partons, allons-nous en » crut y reconnaître une injonction de la divinité prescrivant à la tribu de quitter son pays. Il fit part de sa conjecture à Tecpantzin, qui la trouva fondée. Sur le conseil des deux chefs, quatre familles ou peuplades parlant toutes le Mexicain, se mirent en marche, à savoir : 1° *Mexicas*, 2° *Tlacochcalcos*, 3° *Chalmecas* 4° *Calpilcas*. D'autres auteurs en mentionnent neuf ; ce sont les 1° *Chalcas*, 2° *Matlazincas*, 3° *Tecpanecas*, 4° *Malinalcas*, 5° *Xochimilcas*, 6° *Cuitlahuacas*, 7° *Chichimecas*, 8° *Mizquicas*, 9° *Mexicas*.

Enfin, Torquemada, qui tient à n'omettre aucun détail fait observer que certains narrateurs ne parlent que d'Huitziton et omettent de citer le nom de Tecpantzin ; que, suivant d'autres, Huitziton aurait seulement entendu l'oiseau mystérieux, mais ne l'aurait point vu.

Quoi qu'il en soit, les voyageurs seraient partis la 1re année du 1er siècle (de leur cycle) car c'est du moment du départ que commencent les computs de leur calendrier.

(1) Tezozomoc, *Hist. du Mexique*, trad. de Ternaux-Compans ; T. 1er, chap. 1er, 2e, et 3e ; pag. 1 & suiv. (Paris, 1853).

Il est parfaitement clair que si ces récits offrent un fonds historique, néanmoins la plupart des détails méritent d'être considérés comme purement légendaires. Ainsi, l'oiseau qui décide les tribus à chercher une autre patrie ne paraît autre que le Tihuitocháán des Mexicanis actuels, et dont le nom signifie dans leur langue : « Allons à la maison ». Il fut donné à ce volatile en raison de son chant. C'est ainsi qu'en France, nous croyons entendre dans le cri de la caille, les mots « Paie tes dettes » distinctement prononcé. Evidemment, le nom de l'oiseau donna lieu à la légende.

Ramirez voit dans ce bras de mer avec une île au milieu de laquelle était renfermé, on le verra plus loin, un Téocalli, simplement le lac de Chapala. M. Orozco y Berra en fait le lac de Chalco, au milieu du plateau d'Anahuac. Ces deux opinions nous semblent, non seulement contraires à la manière de voir généralement adoptée par les autres historiens, ce qui n'aurait peut-être pas beaucoup d'importance, mais encore bien difficilement soutenables. A coup sûr, la seconde l'est encore plus que la première. En effet, l'on ne saurait guère, nous l'allons voir à l'instant, se refuser à ne pas placer la première station où arrivent les émigrants ailleurs que dans la Sonora. En outre, bien que le nom de Chicomoztoc ait quelquefois fini par être pris comme synonyme d'Aztlan, c'est-à-dire d'une région beaucoup plus méridionale, cependant, lorsqu'il se trouve employé seul, il indique plus spécialement le berceau de la race Nahuatle, située bien plus loin, vers le N. O. Sans doute, Torquemada commence l'histoire des migrations des Mexicains proprement dits, ou Nahuatlaques, par celle de leurs aïeux, les Nahoas. C'est un peu comme si un annaliste, voulant raconter l'établissement des Normands en France, entendait remonter jusqu'au berceau de la tribu germanique primitive. Ajoutons que beaucoup de ces noms des soi disant tribus en marche, ne constituent évidemment que ceux des localités par où ils passèrent ou bien des nations avec lesquelles ils se trouvèrent en contact ou qui subirent l'influence Nahoa. Ainsi, le terme de Chalcas désigne évidem-

ment les habitants de la ville de Chalco, sur les rives du lac de même nom. Il ne devait donc point encore être appliqué à des tribus n'ayant point atteint la vallée centrale du Mexique. Quant aux *Matlazincas*, appelés par d'autres auteurs *Pirindas*, jamais ils n'ont parlé le Mexicain, ni même un dialecte voisin. Leur langue appartient incontestablement au rameau Pirinda-Othomi. S'ils sont cités ici, n'est-ce pas en raison de leur assujettissement à des tribus de race Nahuatle, évènement symbolisé dans le récit de Tezozomoc par l'episode de Malinaxochitl et de son fils Cohuil. Ces peuples pouvaient bien avoir adopté la civilisation Mexicaine sans être pour cela des Mexicains pur sang. Ne font-ils pas, dans la liste des tribus, double emploi avec les *Malinalcos* que cite un peu plus loin Torquemada? Nous pouvons répéter, pour les Xochimilcas, l'observation déjà faite à propos des Chalcas. Ils ne durent recevoir le nom à eux donné par Torquemada, qu'après leur arrivée à *Xuchimilco* ou *Xochimilco*, sur les bords du lac de même nom, à 5 ou 6 lieues S. de Mexico. Les Cuitlahuas ne furent certainement ainsi denommés qu'à la suite de leur établissement dans la cité de *Cuitlahuac*, un peu au S. O. de la cité de Xochimilco. Les *Chichimecas* n'ont rien de commun avec les Mexicains, que leur séjour sous les régions boréales de la Nouvelle Espagne. Quant aux *Mizquicas*, comment n'y pas reconnaître les Mixes, peuple apparenté aux Zoquis et qui habitaient entre les 17 et 18 de lat. N. et le 97 1/2 et le 98 1/2 de long. occid. Remarquons enfin la distinction établie par Torquemada entre Mexicains et Mexicas. Par le premier de ces termes, ne faudrait-il pas entendre l'ensemble des tribus émigrantes, et par le second, la tribu spéciale qui s'était séparée de ses compagnons de route, alla fonder Mexico? A point de vue historique, la liste des peuplades donnée par notre auteur ne saurait donc prétendre à une exactitude rigoureuse.

(*A continuer.*) Cte H. DE CHARENCY.

DE LA CONJUGAISON NÉGATIVE

AINSI QUE DE

L'INTERROGATIVE ET DE LA DUBITATIVE.

Dans beaucoup de langues, le verbe, lorsque du sens positif il passe au sens négatif, prend une forme spéciale qu'il conserve à tous les temps et à tous les modes, et qui fait qu'à côté du paradigme de la conjugaison positive ou affirmative se trouve celui de la conjugaison négative. Alors ou bien une particule est insérée dans le verbe lui-même, ou bien sa flexion est modifiée, ou enfin on lui adjoint un auxiliaire dont il n'aurait autrement nullement besoin. Cette morphologie a conduit à rechercher s'il n'y aurait pas aussi dans la psychique du langage et sa syntaxe un *dédoublement* de l'idée verbale en deux idées, celle au *positif* et celle au *négatif*, et quelle peut être l'importance et la véritable nature de cette distinction. Ajoutons tout de suite que ce *relief* du négatif n'existe pas dans toutes les langues, mais que souvent, surtout dans celles de haute culture, la négation s'exprime simplement par un adverbe négatif placé avant ou après le verbe. Cependant le phénomène sus-indiqué est assez fréquent pour ne pas être fortuit ; il doit répondre à un concept grammatical particulier.

En effet, si nous ouvrons un texte quelconque, nous constatons que la négation, si elle n'est pas aussi fréquente que l'affirmation, y tient cependant une large part, et si nous y joignons l'interrogation, elle partage bien avec l'affirmation

la place par moitié. Cependant la négation, c'est le néant. Comment le besoin se fait-il sentir aussi souvent de dire qu'une chose n'existe pas que de dire que telle autre existe ? Comment aussi les points d'interrogation reviennent-ils si fréquemment dans le discours ?

C'est qu'en réalité dans le langage humain il y en a deux qui se croisent, mais qui se pénètrent tellement qu'on n'y prend pas garde ; l'un est *objectif*, l'autre *subjectif*. Lorsque nous disons dans une proposition affirmative que telle personne fait telle action, ou a telle qualité ou tel état, nous enregistrons d'abord un fait objectif ; tant qu'il n'est pas contesté, nous n'apportons aucune garantie personnelle de son exactitude, et notre auditeur reçoit notre communication de la même manière. Il n'y contredit pas, ni ne l'approuve, il écoute seulement, et nous répond par une autre constatation. C'est un miroir qui reçoit une image sans l'avoir altérée, et la renvoie sur un organe visuel.

Mais il n'en est pas ainsi lorsque la proposition est négative ; nous affirmons alors que telle action ou tel état n'existe pas ; nous ne recevons plus l'image de cette action, puisque c'est le néant même ; c'est nous qui dans notre intelligence travaillant d'elle-même produisons la négation. Tandis que l'affirmation était tout-à-fait objective, la négation est subjective, en partie, du moins.

En partie seulement, car en niant, nous affirmons souvent par là même que la situation contraire existe, mais cet effet n'est pas toujours complet. La négation se renforce encore s'il y a discussion et prend alors un caractère de plus en plus subjectif. Elle imprime même dans l'interlocution ce caractère subjectif à l'affirmation contraire de l'interlocuteur. Dans cette situation, ce dernier n'énonce plus simplement que tel événement a lieu ou que telle chose existe ; mais il le soutient, il le prétend, il l'affirme personnellement, et alors son affirmation prend la couleur de la subjectivité. Cela est plus apparent lorsque la vérité affirmée n'est pas prouvée par les sens, par exemple, lorsqu'on dit : *la terre tourne*.

Lorsque Galilée le proclama le premier, cette proposition avait certes le caractère essentiellement subjectif ; lorsque tout le monde l'a reconnu, cette même proposition est devenue objective parce que la negation a disparu.

Le négatif est donc essentiellement subjectif, tandis que l'affirmatif ne l'est qu'occasionnellement. On pourrait donc aux expressions : *conjugaison positive*, *conjugaison négative*, substituer celles-ci : *conjugaison objective*, *conjugaison subjective.* Mais cela ne serait pas tout-à-fait exact, car la conjugaison subjective ne comprend pas seulement le *négatif*, mais aussi l'*interrogatif* et le *dubitatif*.

L'*interrogatif* qui peut affecter tous les verbes ne le fait d'une manière morphologique bien marquée que dans un petit nombre de langues ; c'est ce qui a empêché de porter sur lui l'attention. Mais au point de vue de la psychique grammaticale, il est très important et très fréquent. Les points d'interrogation ne sont pas rares. Souvent, un des interlocuteurs doute, consulte l'autre, ou ne sait pas et veut apprendre de lui, en un mot, il interroge. Quoi de plus subjectif qu'une telle situation ! L'objectif ne peut être incertain, puisqu'il est le reflet de ce qui existe. L'incertitude n'est que dans l'esprit, et lorsqu'on l'exprime, on fait œuvre subjective. De même, on peut dire qu'ici la subjectivité est double, elle est relative à celui qui parle, et aussi à son interlocuteur ; tandis que la négation ne concerne que le premier. En outre, elle provoque une réponse, affirmative ou négative, mais qui sera toujours subjective à la suite de la question.

Enfin le dubitatif vient encore occuper le domaine du subjectif. Il n'apparait morphologiquement d'une manière bien nette que dans une seule langue ; mais psychiquement il a son rang auprès du négatif et de l'interrogatif, il n'y a même chez lui aucun mélange d'objectif, car le doute est tout entier dans l'esprit, non dans la nature.

Il existe donc, au moins psychiquement, une conjugaison négative, une interrogative, une dubitative, formant ensemble le groupe de la *conjugaison subjective*. Le but du présent

article sera d'en rechercher l'expression morphologique correspondante dans le plus grand nombre de langues possible.

Mais ce phénomène ne concerne pas le verbe seulement, mais aussi plusieurs des autres parties du discours. C'est ainsi que la négation peut concerner le substantif, par exemple, dans *nemo*, le contraire de *homo*, le pronom : *nul*, *rien*, *personne*, l'adverbe : *jamais*, *nulle part*, l'adjectif : *aucun*, et même la proposition tout entière dont elle tient la place dans le mot : *non*.

De même, l'interrogation peut affecter le pronom personnel *qui*, *quoi*, le pronom démonstratif *quel*, l'adverbe *quand*, la conjonction *pourquoi*.

Enfin le *dubitatif* peut aussi s'attacher à d'autres mots qu'au verbe, mais il le fait plus rarement.

Nous examinerons dans un appendice l'interrogatif, le négatif et le dubitatif dans les parties du discours autres que le verbe.

Dans ce dernier, quant à l'expression morphologique, ces trois concepts ont ceci de commun qu'outre les autres procédés, ils emploient celui très primitif de l'intonation, procédé qui leur est d'ailleurs commun avec un autre concept subjectif : l'*exclamatif*. L'interrogation surtout peut s'exprimer partout, en dehors des moyens grammaticaux proprement dits, par l'élévation successive de la voix ; la négation, par son abaissement ; la dubitation, par des mouvements successifs d'élévation ou d'abaissement. C'est même l'emploi fréquent de ce procédé qui a empêché dans beaucoup de langues la conjugaison subjective de s'établir. A certains stades, l'intonation a partout été employée dans le lexique ; le chinois, l'annamite en apportent la preuve. Dans nos langues civilisées, elle s'est cantonnée dans la conjugaison subjective, ou plus exactement dans tous les mots frappés de négation, d'interrogation ou de dubitation. Elle s'est conservée aussi dans le concept interjectif, mais qui n'a pas d'autres moyens d'expression, pour l'interjection qui est toujours modulée.

Il ne faut pas confondre avec les mots à conjugaison ou à expression subjectives, le mode subjectif qui se réalise dans l'impératif, et le cas subjectif qui se rencontre dans le vocatif. Cependant ces derniers concepts ont aussi ceci de commun qu'ils appellent une intonation spéciale de la voix, et s'expriment, comme tout ce qui est subjectif, au moyen des tons.

Nous traiterons du négatif, de l'interrogatif et du dubitatif, d'abord dans les verbes, puis dans les autres parties du discours.

I.

Du verbe négatif, ou conjugaison négative.

Nous venons d'énoncer l'expression du verbe négatif par l'accent ou plutôt par le ton. Ce mode d'expression que nous noterons avec soin pour l'interrogatif est plus faible ici ; il existe cependant dans nos langues modernes, mais il n'y a pas lieu d'insister.

Le verbe négatif s'exprime par 1° l'emploi de particules négatives, preposées ou postposées au verbe ; 2° l'insertion d'une particule dans le conglomérat verbal ; 3° l'enclave du verbe entre deux particules négatives ; 4° l'emploi d'un auxiliaire ; 5° la conjugaison négative proprement dite ; 6° la conjugaison de la négation ; 7° l'inversion de l'ordre des mots.

Il faut distinguer dans le négatif 1° le négatif proprement dit ; 2° le négatif de l'impératif ou le prohibitif ; ils emploient souvent des indices différents.

Enfin, certaines langues n'emploient pas de conjugaisons négatives ni de particules négatives, mais seulement des adverbes négatifs indépendants.

Ces moyens ont chacun leur caractère propre ; ils possèdent aussi leur gradation. Il est à remarquer qu'ils expriment grammaticalement la négation à des degrés inégaux d'énergie. Il est certain que l'adverbe de négation, quoiqu'il nie

suffisamment, le fait plutôt lexicologiquement que grammaticalement ; alors la proposition se trouve énoncée d'abord comme affirnative, puis l'adverbe indique qu'il faut convertir l'affirmatif en négatif. La négation existe encore dans le système analytique, mais elle n'est, pour ainsi dire, qu'hystérogène dans le langage ; quand on dit : *amat*, *non amat*, il n'y a grammaticalement aucune différence entre les deux propositions ; on ajoute *non* au positif tout formé. Si l'expression restait toujours à ce degré, il n'y aurait pas lieu à la présente monographie ; il existerait seulement parmi les adverbes si nombreux un ou deux d'entre eux ajoutant la négation, et ce serait tout. Aussi nous l'excluons du présent travail, ne nous en occupant que dans un appendice.

Parmi les moyens vraiment grammaticaux d'exprimer la négation, se place d'abord l'emploi d'une particule négative soit préposée, soit postposée, soit même préfixée ou suffixée ; il n'y a dans la juxtaposition et dans l'affixation qu'une simple nuance, qui va de l'analytique au synthétique, mais qui n'affecte pas essentiellement le concept. On pourrait croire que c'est là le procédé le plus universellement employé. Il n'en est rien ; cependant il est fréquent. Le lien est lâche alors ; la particule négative reste invariable ; le verbe seul se conjugue ; en réalité, il n'existe qu'une conjugaison affirmative, qui se convertit en négation par un indice ajouté. Sans doute, l'union peut devenir plus intime par une crase phonétique, mais cette crase est assez rare, et en tout cas, l'analyse reste facile. C'est surtout en cas de suffixation que la conjugaison affirmative s'établit d'abord, sauf à se modifier ; en cas de préfixation, l'esprit se trouve mieux averti.

A partir de ce moment la conjugaison commence à être négative par l'emploi des deux moyens dont chacun constitue une *enclave*.

L'un de ces moyens est l'enclave du verbe entre deux négations se répétant, ou entre deux négations différentes, mais cumulées. Le verbe affirmatif se trouve ainsi fortement saisi et cette double négation lui imprime un cachet bien

marqué. Notre français *ne ...... pas* en offre un exemple familier. La flexion du verbe affirmatif n'est pas, il est vrai, modifiée, mais la négation se trouve répétée avec insistance. C'est un résultat nécessaire de l'enclave de créer un conglomérat et par lui une union très intime entre les mots qui le composent. Il suffit de comparer le latin *non venio*, ou l'allemand *ich komme nicht* avec le français : *je ne viens pas*, *je ne viens point*, *je ne peux pas venir*, ce dernier est bien autrement énergique.

L'autre moyen consiste aussi en une enclave, mais celle-ci est inverse, c'est non plus le verbe qui est enclavé entre deux négations, mais la négation qui est enclavée dans le conglomérat verbal soit entre le sujet et le verbe, soit entre le verbe et le sujet, soit, quand existe un auxiliaire, entre les deux parties du verbe, par exemple, dans l'Odschi *mi-n-ko*, vois-pas-je, ou dans le cafre *di-nga-tonga*, je-pas-aime, ou dans le Turc *bar-mas-men*, viens-pas-moi. L'union devient encore plus intime, on ne commence point par l'affirmation ; la négation apparait tout de suite, étroitement unie à l'idée verbale ; l'infixation est l'image de l'union indivisible.

L'emploi d'un auxiliaire n'apparait que dans quelques langues. Ce n'est pas un procédé direct, mais un moyen indirect, de mettre en relief par l'emphatisme. Quand l'Anglais dit *I do not love*, par contraste avec *I love* sans auxiliaire, il veut évidemment appeler l'attention sur la négation par cette addition. L'expression dont nous venons de nous servir est impropre, car rien de volontaire dans le langage ; mais un instinct l'a poussé vers ce *diacritisme*.

Les deux moyens suivants expriment grammaticalement la négation d'une manière plus intrinsèque et plus complète, et c'est alors seulement qu'une véritable conjugaison négative apparait ; elle se réalise à son tour par deux moyens.

Dans le premier qui est flexionnel, il y a un parallélisme complet entre le positif et le négatif, comme il y en a un en Latin entre l'actif et le passif, en Grec entre l'actif et le moyen, c'est-à-dire que la racine verbale se conjugue de deux

manières différentes. Sans doute, il y a une particule négative qui reste distincte, et la dualité n'est pas aussi forte que celle que nous venons de signaler. Mais cette particule a influé sur la racine verbale ou les désinences personnelles, et a transformé la conjugaison qui ne peut plus se ramener au positif, si cela est possible, que par une attentive analyse. Ce procédé est usité en woloff où les affixes personnels ne sont pas les mêmes au positif et au négatif.

Le second moyen consiste à ne pas conjuguer attributivement le positif et le négatif d'une manière différente, mais à les conjuguer tous les deux périphrastiquement ou à conjuguer périphrastiquement le négatif seul au moyen d'un verbe substantif négatif. C'est le système qui apparait clairement dans les langues Ouraliennes, où au négatif la racine verbale reste invariable, tandis que la particule négative, véritable auxiliaire, se conjugue ; quelquefois cependant cette conjugaison reste défective, la négation étant invariable à certains temps, et l'indice temporal se reportant sur la racine verbale, mais elle n'en reste pas moins caractéristique. Il y a là une conjugaison négative plus intense que la précédente, car elle ne résulte pas de simples combinaisons phonétiques, mais descend en ligne droite de la pensée.

Il reste un dernier moyen employé, celui de l'interversion de l'ordre des mots. On le trouve rarement seul, mais il vient ajouter à l'effet des autres. C'est ainsi qu'en Woloff, l'emploi du négatif amène presque toujours cette interversion. Ce procédé est d'autant plus remarquable, que, comme nous le verrons, il devient le plus habituel quand il s'agit de l'interrogation.

Enfin la négation dans presque toutes les langues se sert d'un moyen commun, c'est celui de l'intonation, quoique celle-ci soit moins marquée qu'à l'interrogatif. Tandis que le ton de l'affirmation garde une hauteur moyenne, celui de l'interrogation s'élève, celui de la négation descend.

1° Emploi de particules négatives préposées ou postposées au verbe.

On peut dire qu'alors la conjugaison négative n'existe pas du tout, ce qui n'empêche pas le concept de survivre, mais il n'a pas alors d'expression adéquate. Beaucoup de langues sont dans ce cas.

Le Nama. La conjugaison négative a lieu en suffixant au verbe la particule négative *tama*.

Le Mafor — on suffixe la particule *ba* : *ja-mnaf*, j'entends ; *ja-mnaf-ba*, je n'entends pas.

Le Bari — nous ne relevons que l'impératif négatif ; il se forme par la préfixation de *ko*, particule dubitative : *ko bi*, ne suce pas ; *ko dâra*, ne t'efface pas.

Le Jagan — prépose l'adverbe de négation : *bâr*, ou suffixe les indices : *önnaka*, *jùu*, *jinu*, *nû*, *wöhna*, *wöch*, *ke*.

L'Afik — le négatif se marque en suffixant *ke*, et après les voyelles *he*, *ho*, *hu*.

Le Logoné — on suffixe au verbe la particule *sā* ; *wo-ngō-ku-sā*, je ne te vois pas.

Le Baghirma — on suffixe la particule *li* : *m-ak-abē*, je vais ; *m-ak-abe-li*, je ne vais pas.

Le Maba — on suffixe la particule *tu* ou *ende*, ou les deux *tu-ende*.

Le Muzuk — on suffixe la particule *kai*, *pai*, *bai* : *tanu-mu-dara*, j'aime ; *tanu-mu-dara-kai*, je n'aime pas ; *tanu-mu-na*, je suis ; *tanu-ma-ng-kai*, je ne suis pas.

L'Arrouague forme un verbe négatif en préposant *m* à toutes les personnes.

En Kalinago on préfixe aussi *m* dans le langage des hommes ; au contraire, dans celui des femmes, on suffixe *pa*.

Arameton-pa-tina, ou *m-arameton-tina*. Dans le premier exemple cité, il y a plutôt une infixation.

Dans une langue américaine, le Chiquitos, le verbe devient négatif par la suffixation de *i*, c'est le même suffixe qu'en Guarani.

nga-tomoe-ka-i, je ne lie pas.

Mais cette langue emploie aussi un tout autre procédé que nous décrivons sous une autre rubrique.

En langue Koggaba on suffixe *zha*.

En Chiapanèque, on emploie la préfixation de *to* : *to-nbi*, il ne dort pas ; *to-ti-hi*, il n'a pas bu. Mais cette langue possède aussi un indice spécial pour le prohibitif.

Le Jagan emploie le même procédé, mais tantôt il préfixe la particule *bār*, tantôt il suffixe, *önnaka, jūa, jinū, nū, wöhua, wöχ, ka*. Cette langue conjugue même, non seulement au négatif, mais aussi à l'impossible ; la particule est alors : *atshiχ, ūitshiχ* ; dans ce dernier cas, il y a infixation entre le pronom et le verbe.

En Mosquito on suffixe *ras* à l'indicatif, et quelquefois *s* dans les noms terminés en *ra* ; *apia* au futur, *para, parama, pra-mā* et *biara* à l'impératif, *ras* au conjonctif.

Ex. *yang-bal-ras*, je ne suis pas venu ; *patta-s kabia*, il n'y aura pas de nourriture ; *yang dank-amn'apia*, je ne ferai pas ; *la-para*, ne passe pas ; *yawan ban dank-biarra*, ne faisons pas ainsi.

En Anti le négatif se forme en préposant une des particules *te, caari, ato, eiro* ; ces affixes se joignent aussi aux substantifs dans le même but ; *ato* est surtout prohibitif.

te camechā, méchant ; *caari camane*, immortel ; *ato p-irachi*, ne pleure pas.

Le Dacotah exprime le négatif, en suffixant l'adverbe *sni* : *mde sni*, je ne vais pas ; la négation emphatique s'exprime par *kaca*. Dans cette langue comme en latin deux négations équivalent à une affirmation.

En Kariri le verbe négatif se forme par la suffixation de *kie di* ; *dj-uce-kie*, je n'aime pas ; *do-pa-kié*, ne tue pas ; *te-di*, il n'est pas venu ; *a-me-kié*, tu ne parles pas. *Kié* sert aussi à rendre les substantifs négatifs : *wekole*, l'avarice, — *wekole-kié*, la charité.

Dans les langues Caribe, le verbe négatif se forme par la suffixation d'adverbes négatifs, en assez grand nombre :

1° *huachi*, qui devient, suivant les dialectes : *guache, uassé, uati, uané, ua, ra-lé, ura, ora, ola* ; 2° *pa, bu, ma* ; 3° *pura, pra, bura, mura, puira, muira, buror, bera, i-pra, pe-pra, püra* ; 4° *puni, puin, puhu, buhu, muhu, beyn, muin, pin, pim, pe-pnim* ; 5° *pna, mna* ; 6° *kebo, kabo, kabou.*

Ces mêmes adverbes suffixés rendent aussi négatifs les substantifs.

Tamanaque *patpe*, corps ; *patpe-puin*, sans corps ; *imu-puni*, sans père ; *yane-puni*, sans mère.

Cumanagote : *cure-puin*, pas bon ; *cachi-pra*, pas petit.

Chayma : *y-umu-pra*, sans père.

Galibi : *issimei-pra*, sans esprit.

Accawai : *i-htah-buro*, sans pieds ; *eygah-mura*, pas bon.

Les langues algonquines, en particulier, le Cri, expriment le négatif par la simple préfixation au verbe d'un adverbe négatif. Cet adverbe est *namawiya* ou *nama*, et devant le participe et le subjonctif *eka* ; ce dernier seul est employé quand il s'agit du prohibitif.

nama ni-miyik, il ne me donne pas ; *eka e ki itutteyan*, vu que je ne puis y aller ; *eka ki sipwetteyaci*, si tu n'étais pas parti.

Il peut y avoir à la fois interrogation et négation. On se sert alors de *name-tchi* ou d'*eka-tchi* ; *name-tchi ki-wi-miyik*, ne veut-il pas le donner ?

En Assyrien la particule négative est *la* devant les substantifs et les adjectifs : *la-magiri*, désobéissant ; *la mami*, le manque d'eau ; *la* est usité aussi devant les verbes, mais concurremment avec *ul* ; le prohibitif se marque par *aa*.

Dans la langue Kolh, le négatif s'exprime en préfixant *ka* ; en Mundari, *anig dzhom-tan-a*, je mange ; *ka-ing dzhom-tan-a*, je ne mange pas.

Tel est le système du Kurine, mais il procède tantôt par la préfixation de *t, d, ta, te, tu, tü, da, de* tantôt par la suffixation de *tsh* : *akun*, voir ; *t-akun*, ne pas voir ; *rasun*, améliorer ; *ta-rasun*, ne pas améliorer ; *gun*, apporter ; *da-gun*, ne pas apporter ; *χun*, être né ; *ta-χun*, ne pas être né ; *da*, il y a ; *da-tsh*, il n'y a pas.

Voici le paradigme du verbe *être* : présent positif *ja*, nég. *tush* ; prétér. *ti-r*, nég. *tush-ir* ; condit. *ja-tha*, nég. *tush-tha* ; nom verbal *tir-wal*, nég. *tushir-wal* ; part. *tir-di*, nég. *tushir-di* ; gerond. *ja-z*, nég. *tushij*.

Dans la langue Poul, il existe un prohibitif, il est marqué par la préfixation de *wo-ta* (*wo*, vouloir + *ta*, nég.), *war*, tue ; *wota-war*, ne tue pas.

Il existe aussi un négatif formé à l'aoriste par *ali* ou *ani*, et au futur par *ta* suffixés ; *ni-hal-ali*, je ne parle pas ; *a-hal-ali*, tu ne parles pas ; *mumi-hala-tu*, je ne parlerai pas ; *ma hala-tu*, tu ne parleras pas.

Le negatif peut aussi s'exprimer par *a* long : *mi-and-a*, je ne sais pas ; *mi-waona-a*, je ne peux pas ; *won a*, il n'est pas.

Le Nuba possède le prohibitif, il se forme en suffixant à l'impératif qui est la racine pure la particule *tam*, *tam-ê*, et alors la racine verbale qui précède se termine en *a* : *tokk*, ébranler, prohib. *tokka-tam*, *tokka-tam-a*.

En outre, cette langue possède une véritable conjugaison négative, formée par *mun*, *min* ; alors il y a plutôt infixation, mais le surplus de la forme est modifié, de sorte qu'il en résulte une véritable conjugaison négative.

En Il Oigob cette conjugaison se forme en préposant au verbe positif *ka* à l'aoriste et au duratif et *ma* au parfait, au plus que parfait et au futur, ainsi qu'aux autres modes. Ces particules ne sont point des adverbes indépendants, mais de simples affixes.

En vieil Egyptien la négation se marque par la préfixation de *nen*, *ne*, quand il s'agit de la négation absolue ; la négation relative s'exprime par l'affixation de *bu*.

En Copte la négation s'exprime par la suffixation de *an*, mais ici se révèle une particularité qui nous fera ranger cette langue sous une autre rubrique.

Il en est de même du Tamasheq, lequel préfixe *ur*, *u*.

Le Kafa forme le verbe négatif en suffixant *aye* ; *bij*, être malade ; *bij-aye*, ne pas être malade.

Enfin en Mandchou, la forme négative consiste dans la suffixation de *akô*, de même que l'interrogative dans celle de *ni* ou *o*.

Nous avons réuni le procédé de la préfixation et celui de la suffixation, parce qu'ils ne diffèrent pas essentiellement l'un de l'autre, cependant il y a deux degrés. La préfixation imprime un cachet plus négatif, la suffixation au contraire, laisse se former d'abord entièrement le verbe au positif.

La suffixation a, en outre, ceci de spécial que le suffixe employé est un suffixe qui s'adresse souvent à la proposition toute entière qu'elle vient clore, plutôt qu'au verbe seul. Elle ressemble beaucoup sur ce point à la particule finale interrogative, et même aux particules explétives.

Quelquefois la particule négative, sans quitter son caractère de simple particule, se conjugue, au moins quant aux temps et aux modes ; cela revient à dire qu'aux divers modes ou temps on emploie des particules différentes, par exemple, en Oigob qui a *ka* préfixé pour le duratif et l'aoriste et *ma* pour le parfait et le reste des temps et des modes ; on touche alors à la conjugaison négative proprement dite. Il en est de même en Mosquito, en Algonquin et en Poul. C'est qu'il y a des doublets négatifs dont l'emploi s'est ensuite différencié. Ces doublets existent ailleurs sans différenciation d'emploi, par exemple, en Muzuk.

Certaines langues ne possèdent le négatif qu'à l'impératif, par exemple, le Bari. C'est que le prohibitif est une catégorie bien distincte parmi le négatif.

Enfin en Kalinago, la racine négative employée diffère suivant que c'est un homme ou une femme qui parle ; mais il y a là un phénomène spécial, le bilinguisme, qui se reflète jusques sur le négatif.

D'autre part, il y a lieu de déduire du tableau ci-dessus les langues qui emploient de vrais adverbes négatifs, comme la langue Caribe.

Nous passons maintenant au second procédé. La particule négative qui se tenait avant ou après le verbe finit par y

pénétrer et s'y infixer, donnant alors l'illusion d'un tout indivisible. Cependant l'analyse en est toujours facile.

Ce phénomène nouveau est analogue à celui qui se produit pour un autre but dans la conjugaison objective. C'est un des procédés d'enclave. Cet enclave peut se faire entre deux fractions des verbes en cas d'auxiliaire.

(A continuer.) R. DE LA GRASSERIE.

LES DIVERSES RECENSIONS DE LA VIE DE S. PAKHOME

ET LEUR DÉPENDANCE MUTUELLE.

§ 3. Les recensions coptes et arabe.

Nous n'avons plus, de la Vie thébaine de Pakhôme, que des fragments détachés, souvent délabrés, de peu d'étendue, de provenances diverses, et appartenant à toutes les parties de l'histoire du saint et de ses successeurs (1). De ces fragments, les uns se trouvent à la bibliothèque de Venise et ont été publiés et traduits par Mingarelli (2). M. Amélineau en a donné de nouveau le texte et la version (M M F C, IV, 2 f., p. 562-584, 800-810). D'autres sont conservés à la bibliothèque bourbonienne de Naples et appartenaient à la fameuse bibliothèque du cardinal Borgia à Velletri. Signalés par Zoega (3), ils ont été publiés et traduits par M. Amélineau (A D M G, XVII, p. 295- 314). D'autres encore, découverts en Egypte dans ces derniers temps, se trouvent maintenant à la Bibliothèque nationale de Paris, à côté de ceux qui y étaient déjà auparavant. M. Amélineau les a reproduits et traduits (A D M G, XVII, 314-334 ; M M F C, IV, 2 f.. Cf. p. 484-488) (4). La *Bodleian Library* d'Oxford possède aussi un fragment thébain de la vie de Pakhôme donné par M. Amélineau (M M F C, IV 2 f., 539-543).

(1) Pour l'histoire de ces fragments, cf. Ciasca, *Sac. Bib. Fragm. Copto-Sah. Mus. Borg.*, Romæ. 1885, p. XIV s..

(2) *Aeg. Cod. Rel.*, CXLIX-CCLIV.

(3) *Cat. Cod. Copt.*, p. 370-372, nn. CLXXIII. CLXXV. CLXXVII.

(4) Le fragment VII de la publication de M. Amélineau avait déjà été publié et traduit par E. Dulaurier, *Fragment des révél. apoc. de S. Barthél.*, etc., Paris, Impr. royale, 1835.

Inutile de faire remarquer que ces fragments proviennent de divers manuscrits. Leur pagination copte le montre suffisamment (1). D'ailleurs, l'écriture en est souvent différente. M. Amélineau croit prouver (M M F C, IV, 486) que l'un de ces manuscrits date de la fin du VIe siècle.

La Vie memphitique nous a été conservée, en exemplaire unique, dans le volume LXIX des manuscrits coptes du Vatican. Assémani l'a rapportée à Rome de l'un de ses voyages aux monastères de Scété ou de Nitrie. Ce manuscrit, d'après M. Amélineau (A D M G, XVII, p. LII), serait du Xe ou du XIe siècle. Il y manque le commencement et la fin de l'histoire de Pakhôme, comme le commencement et la fin de celle de ses successeurs. Cette Vie ne remplissait pas à elle seule le manuscrit, puisqu'elle ne commençait que vers la page 90. L'histoire de Pakhôme va, en effet, de la p. 94 à la p. 306. Celle de Théodore s'étend de la p. 459 à la p. 546. Seulement, dans le volume LXIX du Vatican, un relieur, ou un conservateur, a mis en premier lieu (fol. 1 à 39) cette dernière histoire (2).

Quant au texte arabe, complet celui-ci (3), voici ce qu'en dit M. Amélineau (A D M G, XVII, p. LIV). « Les manuscrits en sont assez nombreux et l'on en trouve en Europe, notamment à la Bibliothèque nationale de Paris et à la Bibliotèque vaticane de Rome... En Egypte, les manuscrits de cette histoire de Pakhôme et de ses successeurs jusqu'à la mort de Théodore, doivent exister en assez grand nombre, et j'en ai eu trois à mon service : l'un venant de Louqsor, le second du monastère de Moharraq, le troisième de la bibliothèque du patriarche au Caire. J'ai eu de ces trois manus-

(1) Cf. A D M G, XVII, 317, fragm. V (pagin. 129-144) et M M F C, IV, 2 f., 553, fragm. IX (pagin. 139-140); M M F C, IV, 2 f., fragm. V (pagin. 65-66) et fragm. I (pagin. 60-75).

(2) M. Amélineau lui-même (p. LIII) admet que cette vie de Théodore faisait suite immédiate à celle de Pakhôme.

(3) M. Grützmacher (p. 17) dit le texte arabe incomplet comme celui de T et de M. Nous n'avons pu trouver la place où il y manquerait un morceau, même de « peu d'importance ».

crits de très bonnes copies et j'ai constaté que tous les trois étaient identiques, sauf toutefois les fautes légères qui sont dues à l'inadvertance de messieurs les copistes égyptiens, coptes ou musulmans. Je me suis servi... du plus beau de ces trois manuscrits, de celui qui est au patriarchat du Caire, parce qu'il est plus soigné et beaucoup mieux écrit que les deux autres. Ce manuscrit n'est pas très ancien : il est daté du... 22 septembre 1816 ; mais il est lui-même la copie d'un autre manuscrit plus ancien, ainsi qu'il appert d'une note mise à la fin du volume par le copiste... On voit par ses paroles qu'on fit copier au Caire le manuscrit du couvent de Saint-Antoine. »

1° *La vie thébaine.*

La rédaction en langue grecque de l'histoire de Pakhôme ne manqua pas d'exciter l'émulation des moines coptes. S'ils étaient d'abord opposés à l'hagiographie, ils ne pouvaient le céder à des étrangers en zèle pour la gloire de leur père, et la vie grecque eut bientôt une traduction, ou plutôt une adaptation, copte.

Nous possédons trois versions égyptiennes, T, M, et A^r, dérivées directement ou indirectement de C. Tout le monde reconnait leur parenté intime : celle-ci saute d'ailleurs aux yeux à la première lecture (1). Il s'agit seulement de déterminer la nature de leurs rapports. A^r n'a certainement aucun droit à la priorité, puisque la langue dans laquelle il est écrit, ne s'introduisit que fort tard en Egypte. La question se pose donc en ces termes : est-ce en thébain ou en memphitique que la vie grecque fut d'abord traduite ?

Il est a priori vraisemblable que l'histoire égyptienne de notre saint fut écrite, en premier lieu, dans le dialecte thébain. Pakhôme vécut en effet toute sa vie dans la Haute-Egypte ; c'est là qu'il fonda ses monastères. Lui et ses moines, durent se servir de la langue parlée autour d'eux. Rien d'ailleurs ne vient détruire cette vraisemblance. Les *frères interprètes* qui

(1) Voyez plus haut, p. 146 s..

rédigèrent C, habitaient, semble-t-il, le grand monastère de Peboou, en pleine Thébaïde ; c'est là seulement, en effet, que nous voyons mentionnée, dès les commencements du cénobitisme, une maison florissante *d'étrangers et d'habitants de Rakoti* (C 60, M 147 s., A^r 473 s., *Ep. Amm.*, 4). L'exemple de ces Grecs aura sans doute été suivi tout d'abord dans leur propre couvent. Déjà Quatremère avait reconnu l'antériorité de la version thébaine. « Ce recueil me paraît être, dit-il, l'original primitif (?) sur lequel aura été faite, avec plus ou moins de changement, la traduction memphitique (1). »

M. Amélineau (A D M G, XVII, p. XLVII s.) pense que, dans la première œuvre thébaine, la vie de Pakhôme et celle de Théodore, unies dans A^r, formaient deux ouvrages distincts. Cette proposition, s'il fallait l'admettre, ne contredirait point notre théorie sur l'originalité de C vis-à-vis des recensions égyptiennes. La vie grecque contenant l'histoire de plusieurs personnages qui se sont succédé à la tête de la même communauté, eût pu facilement être divisée. Toutefois, aucune des versions dérivées de T n'a gardé la moindre trace de cette division. Le plus ancien des manuscrits thébains dont nous ayons des fragments (cf. M M F C, IV. 2 f,, 486), ne la connaît pas davantage : quoiqu'il renferme la vie de Petronios, de Théodore et d'Horsiîsi, il se termine par ces mots : *Est finie la grande Vie de notre père Pakhôme l'archimandrite.* Dans ces conditions, nous pouvons nous dispenser d'examiner les arguments de M. Amélineau. S'ils avaient quelque valeur (ce que nous ne concédons nullement), ils prouveraient tout au plus que, dans des recensions thébaines postérieures, on a séparé l'histoire de Pakhôme de celle de Théodore.

L'auteur de T n'a pas simplement traduit l'œuvre grecque. Si, comme nous l'avons dit plus haut, l'identité des faits rapportés, l'ordre et les termes dans lesquels ils sont exposés de part et d'autre, montrent à l'évidence qu'il s'est servi de

(1) *Recherches sur la langue et la littérature de l'Egypte*, Paris, 1808, p. 132.

C, les nombreuses divergences qui existent entre les deux documents, prouvent qu'il a développé son modèle, soit d'après des souvenirs plus complets sur la matière, soit déjà d'après les fantaisies de la légende.

La vie copte fut, dans la suite, différemment transcrite et modifiée, même en dialecte thébain. Comparez le fragment IV des M M F C, IV, 2 f., 530 s. avec le fragment qui le suit, 543 s.. Tous deux exposent les mêmes faits, et ce, en s'écartant des autres recensions, C, M et A[r]. Or, la plus grande partie du second fragment concorde, jusque dans les mots, avec le passage correspondant du premier, de telle façon que l'un a été écrit sur l'autre, ou bien que tous les deux ont transcrit littéralement le même texte thébain. Malgré cela, le commencement du fragm. V s'éloigne sensiblement du précédent. Ou bien donc, un des scribes a pris une grande liberté avec son modèle (1), ou bien même nous avons dans un de ces fragments un travail postérieur fait sur l'autre. Les communautés cénobitiques voulurent sans doute avoir chacune leur exemplaire de la vie de leurs premiers supérieurs. Mais ces exemplaires ne furent point la reproduction exacte de leur original. Combien y eut-il de ces rédactions thébaines de notre histoire ? La pauvreté des fragments qui nous sont parvenus, ne permet pas de le définir. M. Amelineau, qui veut en trouver trois (M M F C, IV, 2 f., 488), a bien eu raison de multiplier ici les peut-être. Que le fragment d'Oxford (M M F C, IV, 2 f., 239 s.) appartienne à une recension faite par un parti opposé à Théodore, c'est une supposi-

(1) « Les copistes, dit M. Amélineau (*Contes et Romans*, p. LXIV), ne s'accordaient pas de moins grandes libertés. Quand quelque passage leur plaisait, ils faisaient comme avaient fait les auteurs eux-mêmes (c'est-à-dire, ils les faisaient entrer de force ou de gré dans leur œuvre). En outre, il est à peu près inouï de rencontrer deux manuscrits du même ouvrage qui soient exactement semblables. Je ne veux pas seulement parler ici des fautes qui échappent à la fragilité humaine en général, et à l'inattention des copistes en particulier, mais de changements apportés au texte primitif de propos délibéré et dans nul autre but que d'orner ce qui semble ne pas l'être assez. »

tion purement gratuite. Si Théodore n'y est point mêlé, comme ailleurs, à la vie de Pakhôme, c'est qu'il s'y agit d'une époque où il n'était pas encore devenu le disciple du saint.

2° *La vie memphitique.*

Les différences entre les dialectes égyptiens, quoique moins profondes qu'elles ne le paraissent à première vue, empêchaient les habitants de la Basse-Egypte de comprendre aisément les œuvres écrites dans l'idiome du Sahid. Pour les lire, on devait naturellement les traduire, et c'est ce qu'on a fait (1). La recension memphitique de la vie de Pakhôme est une traduction, fort libre sans doute, de la version thébaine. Malgré sa parenté évidente avec C, M ne peut pas dériver immédiatement de la vie grecque. Si T et M avaient l'un et l'autre utilisé directement C, ils ne s'en seraient pas régulièrement écartés de la même façon, tant dans la manière de disposer les faits que dans l'expression. C'est pourtant ce qui arrive. Ainsi, la suite des événements est exactement la même dans T 317-328 et dans M 91-103. Dans C, on retrouve ces récits du n. 44 au n. 55 *in.*, mais ils y sont entrecoupés par d'autres, que les deux œuvres coptes ont également transportés ailleurs. Ainsi encore, T 521-536 et M 56-72 reproduisent C 27 *f.* à 35 *in.*, mais en omettant de même les nn. 31 *in.*, 32, 33 *in.*. La comparaison de ces passages montre de plus que, pour l'expression aussi, T et M présentent les mêmes différences d'avec C. Nous avons déjà cité plus haut C 33 *f.* ; T 530-531 ; M 67-68. Comparons encore C 28 f., T 524-525 et M 60-61.

C 28 *f.*

Ἦν τίς γυνὴ τῶν ἐκεῖ πολιτευομένων τινός αἱμοῤῥοῦσα. Καὶ ἀκού-

(1) Cette traduction memphitique, comme la recension thebaine et la version arabe, fut, selon toute vraisemblance, l'œuvre d'un moine. Les manuscrits qui les ont conservées, proviennent, d'ordinaire, des monastères d'Egypte. D'ailleurs, l'activité littéraire des Coptes s'est surtout exercée dans les couvents, et les religieux, plus que les autres, sentaient le besoin d'avoir entre les mains les vies des saints moines, pour s'édifier à leur lecture.

σασα περὶ τοῦ μεγάλου Παχουμίου, ἠξίωσε τὸν προειρημένον Διονύσιον, ὡς φίλον αὐτοῦ, μεταπέμψασθαι τοῦτον, ὥστε συλλαλῆσαι περὶ ἀναγκαίου τινός. Μεταπεμφθεὶς οὖν ὁ Μέγας, ἐκάθητο ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, ὁμιλῶν αὐτῷ. Κἀκείνη πιστεύσασα τῷ ἐνανθρωπήσαντι Θεῷ καὶ εἰπόντι τοῖς Μαθηταῖς· Ὁ ὑμᾶς δεχόμενος, ἐμὲ δέχεται· προσελθοῦσα ἥψατο τοῦ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ κουκουλίου, καὶ ἰάθη παραχρῆμα.

T, MMFC, IV, 2 fasc , 524-525.

нєүн оүсϩімє ϫє єрє пєснօч ϩарос ноүнօб ноүоєіщ, аүω, нтєрєссωтм ϫє єрє апа ϫіонкєіос набωк ща ᴨрωмє мпноүтє апа паϩωм, астωоүн, асбωк щароч, асаⳅіоү ммоч єсϫω ммос, ϫє †сооүн ϫє пєкщбнр пє пршмє мпноүтє апа паϩωм, †оүωщ єтрєкϫіт нєммак танаү єроч, †пістєүє гар ϫє, єіщаннаү єроч ммате, пϫоєіс на† наі мпталбо. нточ ϫє ачпіөє ϩм пϩωб, єбολϫє чсооүн нтмаєстіⳅ єтϩіϫωс, нтєүноү аүталос єүϫоі, аүєі єϩнт ща пєнєішт. апа ϫіонүсіос ϫє ачбωк єϩоүн щароч, аүω, мнна трєчоүω єчщаϫє нммач єтбє пєснну єнтачпорϫоү єбол, мнєшс ачаⳅіоү ммоч єчϫω ммос ϫє †оүωщ єтрєктωоүн нтнбωк єбол єпма мпро єтбє пєіϩωб нанагкаіон. нточ ϫє ачтωоүн, ачоүаϩч нсωч, аүєі єбол. аүω аүϩмоос, аүщаϫє мн нєүєрнү. тєсϩімє ϫє асєі ϩі пасоү ммоч ϩраі ϩн тєснօб мпістіс. нтєрєсϫωϩ ммате єнєчϩоітє, нтєүноү асталбо. пршмє ϫє мпноүтє апа паϩωм нє ачмкаϩ ϩнт ϩм пϩωб ща ϩраі єпмоү. єбολϫє ноүоєіщ нім нєчоүωщ ан єϫі єооү єбол ϩатн нрωмє.

M 60-61

нє оүон оүсϩімі ϫє єрє пєноч ϩа† ϩарос ноүнщ† нснօү єтєϩімі тє ноүпоλітєүомєнос нтє нітєнтωрі, оүоϩ, єтачсωтєм ϫє арє апа ϫіонүсіос нащє ща піршмі нтє ф† амπа паϩωм, астωнс, асщє щароч, ас† ϩо єроч ϫє †ємі ϫє пєкщфнр нє пірωмі нтє ф†

ⲁⲡⲁ ⲡⲁϧⲱⲙ, ϯⲟⲩⲱϣ ⲟⲩⲛ ⲉⲑⲣⲉⲕⲟⲗⲧ ϣⲁⲣⲟϥ ⲛⲧⲁⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟϥ, ϯⲛⲁϩϯ ⲅⲁⲣ ϫⲉ ⲁⲓϣⲁⲛⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟϥ ⲙⲙⲁⲩⲁⲧϥ, ⲡⲟ̅ⲥ̅ ⲛⲁϯ ⲛⲏⲓ ⲙⲡⲧⲁⲗϫⲟ. ⲛⲑⲟϥ ⲇⲉ ⲁϥⲑⲱⲧ ⲛϩⲏⲧ ⲉϫⲉⲛ ⲛⲓⲥⲁϫⲓ ⲉⲑⲃⲉ ϫⲉ ⲛⲁϥⲉⲙⲓ ⲡⲉ ⲉϯⲙⲁⲥⲧⲓⲝ ⲉⲧϩⲓϫⲱⲥ. ⲧⲟⲧⲉ ⲁⲩⲧⲁⲗⲟⲥ ⲉⲡⲓϫⲟⲓ, ⲁⲩⲓ ⲉϧⲏⲧ ϣⲁ ⲡⲉⲛⲓⲱⲧ ⲁⲡⲁ ⲡⲁϧⲱⲙ. ⲁⲡⲁ ⲇⲓⲟⲛⲩⲥⲓⲟⲥ ⲇⲉ ⲁϥϣⲉ ⲉϧⲟⲩⲛ ϣⲁⲣⲟϥ, ⲟⲩⲟϩ, ⲙⲉⲛⲉⲛⲥⲁ ⲉⲣⲉ ⲉϥⲕⲏⲛ ⲉϥⲥⲁϫⲓ ⲛⲉⲙⲁϥ ⲉⲑⲃⲉ ⲛⲓⲥⲛⲏⲟⲩ ⲉⲧⲁϥⲫⲟⲣϫⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ, ⲁϥϯ ϩⲟ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ ϯⲟⲩⲱϣ ⲉⲑⲣⲉⲕⲧⲱⲛⲕ ⲛⲧⲉⲛϣⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲫⲙⲁ ⲙⲡⲓⲣⲟ ⲉⲑⲃⲉ ⲟⲩϩⲱⲃ ⲉⲛⲁⲛⲁⲅⲕⲁⲓⲟⲛ ⲛⲧⲁⲛ. ⲛⲑⲟϥ ⲇⲉ ⲁϥⲧⲱⲛϥ, ⲁϥⲟⲩⲁϩ ⲛⲥⲱϥ ϣⲁ ⲥⲁⲃⲟⲗ ⲙⲫⲣⲟ ⲛϯⲙⲟⲛⲏ, ⲟⲩⲟϩ ⲁⲩϩⲉⲙⲥⲓ, ⲁⲩⲥⲁϫⲓ ⲛⲉⲙ ⲛⲟⲩⲉⲣⲏⲟⲩ. ϯⲥϩⲓⲙⲓ ⲇⲉ ⲁⲥⲓ ϩⲓ ⲫⲁⲣⲟⲩ ⲙⲙⲟϥ ⲛϩⲣⲏⲓ ϧⲉⲛ ⲡⲉⲥⲛⲓϣϯ ⲛⲛⲁϩϯ, ⲟⲩⲟϩ ⲉⲧⲁⲥϭⲓ ⲙⲙⲁⲩⲁⲧϥ ⲛⲉⲙ ⲧⲉϥϩⲉⲃⲥⲱ ⲥⲁⲧⲟⲧⲉ ⲁⲥⲧⲁⲗϭⲟ. ⲡⲓⲣⲱⲙⲓ ⲇⲉ ⲛⲧⲉ ⲫ̅ϯ̅ ⲁⲡⲁ ⲡⲁϧⲱⲙ ⲁϥⲉⲣ ⲙⲕⲁϩ ⲛϩⲏⲧ ⲉⲑⲃⲉ ⲡⲁⲓϩⲱⲃ ϣⲁ ⲉϩⲣⲏⲓ ⲉⲫⲙⲟⲩ, ⲉⲑⲃⲉ ϫⲉ ⲛⲥⲛⲟⲩ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲛⲁϥⲫⲏⲧ ⲉⲃⲟⲗϩⲁ ⲡⲱⲟⲩ ⲛⲛⲓⲣⲱⲙⲓ (1).

(1) T. 524-525.

Or, il y avait une femme dont le sang était sous elle depuis longtemps, et *quand elle eut entendu dire qu'apa Denys allait se rendre vers l'homme de Dieu apa Pakhôme*, elle se leva, elle alla vers lui, elle le supplia disant : « Je sais que c'est ton ami, l'homme de Dieu, apa Pakhôme. Je désire que tu me prennes avec toi, afin que je le voie : car je crois que, si je le vois seulement, le Seigneur me donnera la guérison. » Et lui, il fut persuadé de la chose, parce qu'il savait l'affliction qui était sur elle ; sur l'heure, on la fit monter sur une barque, ils naviguèrent vers le nord jusqu'à notre père. Apa Denys fut introduit vers lui, et, *après qu'il eut fini de lui parler au sujet des frères qu'il avait séparés*, il le supplia disant : Je veux que tu te lèves, *que nous aillions à la porte*, à cause de cette chose nécessaire. » Mais lui, il se leva, il le suivit, ils sor-

M. 60-61.

Il y avait une femme dont le sang coulait sous elle depuis longtemps : c'était la femme d'un magistrat de Dendérah. *Lorsqu'elle apprit qu'apa Denys se rendait vers l'homme de Dieu apa Pakhôme*, elle se leva, alla vers lui et le pria en disant : « Je sais que l'homme de Dieu, apa Pakhôme, est ton ami : je désire que tu me mènes à lui, afin que je le voie : car j'ai confiance que, si je le vois seulement, le Seigneur me donnera guérison. » Denys fut persuadé à ces mots, parce qu'il connaissait l'affliction qui était sur elle. On la fit alors monter dans une barque, ils allèrent au nord vers notre père apa Pakhôme. Apa Denys alla le trouver et *lorsqu'il eut fini de lui parler au sujet des frères que Pakhôme séparait*, il le pria en disant : Je désire que tu te lèves, *que nous aillions à la porte* pour une chose qui nous est néces-

On le voit, T et M sont parfaitement semblables et s'éloignent de la même façon de C (1). Le même phénomène se constate dans les passages suivants : T 546-547, M 85-87, C 42 ; T 553-555, M 141-142, C 60, etc..

La parenté des versions thébaine et memphitique est donc immédiate. Puisque T est la première rédaction en langue égyptienne de la vie de Pakhôme, M en est dérivé. N'insistons pas davantage sur un point que tout le monde admet. MM. Quatremère (l. c.), Amilineau et Grützmacher expliquent de la même façon que nous, l'accord frappant de ces deux vies, dans la plupart de leurs descriptions et dans la manière d'ordonner entre eux des faits que rien ne relie.

3° *La vie arabe.*

Il paraît n'y avoir jamais eu qu'une vie arabe de Pakhôme. Tous les manuscrits que nous avons, donnent, en effet, le même texte, à part quelques fautes de transcription. Cf. ADMG, XVII, p. LVII.

C'est seulement après la conquête de l'Egypte, au milieu du VIIe siècle, qu'on peut songer à placer cette vie. A ce moment, les autres recensions existaient depuis longtemps. Dès le commencement du VIe siècle, Denys le Petit traduisait en latin une version dérivée de l'original grec. Un de

tirent et ils s'assirent, ils parlèrent l'un avec l'autre. Mais la femme vint par derrière dans une grande foi ; lorsqu'elle eut seulement touché ses vêtements, sur l'heure elle fut guérie ; mais l'homme de Dieu apa Pakhôme fut attristé de la chose jusqu'à la mort, car en tout temps, il ne voulait pas être glorifié par les hommes.

saire. » Et Pakhôme se leva, et le suivit jusqu'en dehors de la porte du monastere : ils s'assirent et parlèrent ensemble. Mais la femme, dans sa grande foi, vint par derriere et lorsqu'elle eut seulement touché son vêtement, elle fut guérie. L'homme de Dieu apa Pakhôme fut triste de cette chose jusqu'à la mort, parce qu'en tout temps, il fuyait la gloire des hommes.

(1) Qu'on note, en passant, en quoi consiste cet écart. A la différence de C, T et M relient ce récit à celui qui précede. Des lors, le fait est supposé se passer au monastère de Pakhôme. Aussi, est-ce à la porte du couvent, et non plus dans l'église, que la malade s'approche de Pakhôme, conformément aux régles cénobitiques : les femmes n'allaient pas au-delà du xenodochium situé prés de la porte. T et M ont donc ici remanié C.

nos manuscrits thébains remonte lui-même au VI[e] siècle. Si donc la vie arabe est, comme nous l'avons vu, apparentée aux autres, c'est qu'elle a été redigée d'après un ou plusieurs des documents qui l'ont précédée.

De fait, son auteur a employé plusieurs sources. Lui-même l'atteste p. 599 : « Voici que je vous raconterai une autre histoire de notre père, que j'ai trouvée *dans un autre volume*. » Il semble même avoir eu beaucoup de peine à réunir ses matériaux. « Voici, dit-il en finissant son œuvre (p. 708), ce que nous avons découvert de l'histoire du père Pakhôme, le serviteur de Dieu, de l'histoire de ses disciples, *et cela, après beaucoup de recherches* : c'est peu de chose. » L'usage, peu éclairé d'ailleurs, de documents différents peut seul expliquer certaines anomalies qu'offre notre recension. Ainsi, déjà fort avancée dans l'histoire de Pakhôme, elle rapporte, p. 553 s., des évènements qui se passèrent à une époque bien antérieure, à en juger par les autres sources et par la nature même du récit (1). Plus loin, p. 567 s., A[r] répète, sans aucune raison, des faits qu'il a déjà relatés p. 378 s.. De même, p. 648, il donne, l'une à la suite de l'autre, et en termes presque identiques, une double description de la maladie épidémique dont mourut le saint. La seconde n'est cependant pas un développement de la première. Sa présence ne s'explique que par l'emploi d'une deuxième source où cette description *commençait* par quelques nouveaux détails.

A[r] a donc compilé plusieurs recensions antérieures de l'histoire de Pakhôme. M. Grützmacher (p. 16) a relevé ce phénomène (2), mais il l'a mal interprété. Il coupe en deux notre version vers l'endroit où nous y lisons (p. 599) : *Je vous raconterai une autre histoire que j'ai trouvée dans un autre volume*. Les pages suivantes seraient tirées de cet

(1) Pakhôme y habite encore Tabennisi. Or, dès que ses disciples se multiplierent, il transporta son séjour à Peboou.

(2) M. Amelineau l'avait d'ailleurs signalé (A D M G, XVII, p. LXVII et 599, n. 3), quoi qu'en disent MM. Grützmacher et Zöckler.

autre volume, tandis que la première partie proviendrait d'une première recension plus historique. Les remarques faites plus haut montrent que, déjà avant la p. 599, A^r s'est servi de divers ouvrages, et l'étude qui va suivre, confirmera ce point. L'auteur allemand s'est d'ailleurs abstenu de rechercher dans le détail les sources du traducteur arabe. Il semble toutefois croire, avec M. Amélineau, que ce furent toutes recensions coptes, thébaines même, de la vie de nos moines. C'est se tromper complètement.

L'auteur arabe s'est servi, et beaucoup sans doute, des documents égyptiens. La chose est vraisemblable a priori. D'ailleurs, on chercherait en vain dans les œuvres grecques plusieurs récits d'A^r qu'on retrouve au contraire dans les œuvres coptes (Cf. v. g. A^r 477 s., T 555 s., M 207 s.).

Mais, que cet auteur ait utilisé les textes thébains à l'exclution des memphitiques, c'est une première proposition que nous ne saurions admettre (1). En plus d'un endroit, A^r a

(1) La manière dont M. Amélineau établit sa thèse (A D M G, XVII, p. LVIII s.), est assez curieuse. Après avoir donné un passage de M et l'endroit parallèle d'A^r entre lesquels « *on pourrait difficilement*, dit-il, *demander plus de ressemblance et d'identité* » (M Amelineau en conclut que le passage a été traduit sur le même texte par les deux auteurs. Nous en conclurons bientôt qu'A^r doit avoir traduit M.) — il cite un autre endroit de M et la page correspondante d'A^r : on trouve entre les deux narrations certaines différences assez notables. Malheureusement, nous n'avons plus ce récit dans T et ainsi il est impossible de savoir si c'est M ou A^r qui s'en écarte davantage. — Le troisième exemple allégué est un fait qui se lit à la fois dans T, M et A^r. (Il nous servira de nouveau de preuve pour montrer la dépendance d'A^r vis-à-vis de M). « Ce fragment (T), poursuit l'auteur, se continue par un récit qui, dans les deux versions (M et A^r), se trouve aussi à la suite de ce fait et *qui est identiquement le même dans les trois œuvres*. Comme on l'a pu voir, le fragment qui représente pour nous l'original thébain, *est, à peu de chose près, le même que dans les deux versions*. » Conclusion : la vie arabe représente le plus fidèlement la vie thébaine et n'a pas pu être faite sur le memphitique ! — Un peu plus haut, le savant professeur écrit : « La traduction ne doit pas avoir été faite sur l'abrégé memphitique : car, la version arabe contient un grand nombre de faits et de discours qu'on chercherait vainement dans l'œuvre copte (M). » Cet argument aurait de la valeur, mais seulement pour les récits en question, si nous possédions tout le texte memphitique et s'il était établi qu'A^r n'a pas utilisé des sources non-égyptiennes. Ni l'une ni l'autre de ces deux hypothèses ne se vérifie.

traduit M. On ne saurait pas comprendre autrement que les deux œuvres aient fait parfois les mêmes petites ajoutes, les mêmes petits changements à la rédaction egyptienne primitive. Voici un récit que ne porte aucune source grecque, qu'A'. par conséquent, a emprunté à T ou à M :

Ar 341 s..

Un jour, ses parents lui donnèrent un pot dans lequel il y avait de la viande cuite, pour la porter aux ouvriers qui travaillaient quelque part. En chemin, Satan lui apparut avec une foule d'(autres) satans sous la forme de chiens qui voulaient le tuer. . . . .
Lorsqu'il fut ensuite arrivé a l'endroit (où il allait), il donna le pot aux ouvriers et voulut coucher en ce lieu. *Et lorsque le soir fut arrivé, l'homme qui habitait là, avait deux filles d'une grande beauté ; l'une d'elles le prit et lui dit : « Couche avec moi. »* Et il fut effrayé, parce qu'il détestait cette chose ; il lui dit : « Il est impossible que je fasse cette mauvaise action. Est-ce que mes yeux sont les yeux d'un chien, pour que je couche avec ma sœur ? » Ainsi Dieu le sauva des mains de la fille, et il s'en retourna en courant jusqu'a ce qu'il fût arrivé à sa maison . . . .
. . . .
Peu de temps apres que la persécution fut finie, le grand roi Constantin (régna) ; il *fut le premier roi chrétien des Grecs.* Il n'y avait pas longtemps qu'il était en possession de la royauté, lorsqu'*un roi violent de Perse* lui fit la guerre pour lui enlever le royaume.

T 314 s..

ⲉϫⲱϥ ⲛϩⲉⲛ ⲁϣⲏ ⲛⲇⲁⲓⲙⲱⲛ ⲙⲡⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛⲛⲉⲩϩⲟⲟⲣ ⲉⲩⲟⲩ-
ⲱϣ ⲉⲙⲟⲟⲩⲧϥ . . . .
ⲁⲩⲱ ⲙⲛⲛⲥⲱⲥ ⲛⲧⲉⲣⲟⲩϫⲟⲟⲩϥ ⲉⲡⲙⲁ ⲛⲧⲁϥⲃⲱⲕ ⲉⲙⲁⲩ,
ⲁϥϯ ⲛⲧϭⲁⲗⲁϩⲧⲉ ⲛⲁϥ ⲛⲛⲉⲣⲅⲁⲧⲏⲥ. ⲁ ⲧⲉⲭⲣⲉⲓⲁ ϣⲱⲡⲉ
ⲉⲧⲣⲉϥⲛⲕⲟⲧⲕ ϩⲙ ⲡⲙⲁ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ, ⲁ ⲡⲇⲓⲁⲃⲟⲗⲟⲥ ⲇⲉ ⲇⲓⲁⲃⲁⲗ-
ⲗⲉ ⲙⲙⲟϥ ϩⲓⲧⲛ ⲟⲩⲉⲓ ⲛⲛϣⲉⲉⲣⲉ ⲙⲡⲉⲛⲧⲁϥϭⲟⲉⲓⲗⲉ ⲉⲣⲟϥ. ⲛⲧⲟϥ
ⲇⲉ ⲁϥϣⲧⲟⲣⲧⲣ ⲉⲃⲟⲗϫⲉ ⲛⲉϥⲙⲟⲥⲧⲉ ⲙⲡⲉⲓϩⲱⲃ ϫⲉ ϫⲱϩⲙ,
ⲁⲩⲱ ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲁⲥ ϫⲉ ⲙⲏ ⲅⲉⲛⲟⲓⲧⲟ ⲉⲧⲣⲉ ⲡⲁⲓ ϣⲱⲡⲉ ⲙⲏ ϩⲉⲛ
ⲃⲁⲗ ⲛⲁⲧϣⲓⲛⲉ ⲛ ⲉⲛⲟⲩϩⲟⲟⲣ ⲛⲉ ⲉⲧⲙⲙⲟⲓ ϫⲉ ⲉⲓⲛⲁⲣⲛⲟⲃⲉ
ⲙⲛ ⲧⲁⲥⲱⲛⲉ. ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲉⲓϩⲉ ⲁ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲧⲟⲩϫⲟϥ ⲉⲛⲉⲥϭⲓϫ,
ⲁϥⲡⲱⲧ ϣⲁⲛⲧⲉϥⲧⲁϩⲉ ⲡⲉϥⲏⲓ. . . . .
. . . . ⲁⲩⲱ ⲙⲛⲛⲥⲁ ⲕⲉⲕⲟⲩⲓ
ⲛⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲛⲧⲉⲣⲉϥⲟⲩⲱ ⲛϭⲓ ⲡⲇⲓⲱⲅⲙⲟⲥ, ⲉⲁϥⲣ ⲣⲣⲟ ⲛϭⲓ

ⲡⲛⲟϭ ⲕⲱⲛⲥⲧⲁⲛⲧⲓⲛⲟⲥ, ⲛⲧⲟϥ ⲅⲁⲣ ⲡⲉ ⲡϣⲟⲣⲡ ϩⲛ ⲛⲉⲣⲱⲟⲩ ⲛⲛⲉϩⲣⲱⲙⲁⲓⲟⲥ, ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲓ ⲙⲡⲁⲧⲉϥⲱⲥⲕ ϫⲓⲛⲧⲁϥⲣ ⲣⲣⲟ, ⲁ ⲟⲩⲧⲩⲣⲁⲛⲛⲟⲥ ⲡⲟⲗⲉⲙⲉⲓ ⲛⲙⲙⲁϥ, ⲉϥⲟⲩⲱϣ ⲉϫⲓ ⲛⲧⲟⲟⲧϥ ⲛⲧⲉϥⲙⲛⲧⲉⲣⲟ.

M 3 s..

ⲁⲥϣⲱⲡⲓ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲛⲕⲉⲉϩⲟⲟⲩ ⲁⲩϯ ⲛⲁϥ ⲛⲟⲩϣⲓⲱ ⲛⲁϥ ⲡϣⲟϣ ⲛϫⲉ ⲛⲉϥⲓⲟϯ ⲉⲑⲣⲉϥϭⲓⲧⲥ ⲛⲛⲓⲉⲣⲅⲁⲧⲏⲥ ⲉⲧⲉⲣ ϩⲱⲃ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲙⲁ ⲉⲧⲁϥⲓ ⲇⲉ ⲉϥⲙⲟϣⲓ ϧⲉⲛ ⲡⲓⲙⲁ ⲛⲙⲟϣⲓ, ⲁ ⲡⲇⲓⲁⲃⲟⲗⲟⲥ ⲓⲛⲓ ⲉϫⲱϥ ⲛϩⲁⲛ ⲙⲏϣ ⲛⲇⲁⲓⲙⲱⲛ ⲙⲡⲥⲙⲟⲧ ⲛϩⲁⲛ ⲟⲩϩⲱⲣ ⲉⲩⲟⲩⲱϣ ⲉϧⲟⲑⲃⲉϥ . . . .

. . . .

ⲟⲩⲟϩ ⲙⲉⲛⲉⲛⲥⲱⲥ ⲉⲧⲁⲩⲟⲩⲟⲣⲡ ⲉⲡⲙⲁ ⲉⲧⲁϥϣⲉ ⲉⲙⲁⲩ, ⲁϥϯ ⲛϯϣⲓⲱ ⲛⲁϥ ⲛⲛⲓⲉⲣⲅⲁⲧⲏⲥ. ⲁ ϯⲭⲣⲉⲓⲁ ⲇⲉ ϣⲱⲡⲓ ⲉⲑⲣⲉϥⲛⲕⲟⲧ ϧⲉⲛ ⲡⲓⲙⲁ ⲉⲧⲉⲙⲙⲁⲩ, ⲉⲧⲁ ⲣⲟⲩϩⲓ ⲇⲉ ϣⲱⲡⲓ ⲛⲉ ⲟⲩⲟⲛⲧⲉ ⲛⲣⲱⲙⲓ ⲛⲧⲉ ⲡⲓⲙⲁ ⲉⲧⲉⲙⲙⲁⲩ ⲛϣⲉⲣⲓ ⲥⲛⲟⲩϯ ⲉⲛⲉⲥⲱⲟⲩ ⲉⲙⲁϣⲱ, ⲟⲩⲟϩ ⲁ ϯⲟⲩⲓ ⲙⲙⲱⲟⲩ ⲁⲙⲟⲛⲓ ⲙⲙⲟϥ ϫⲉ ⲛⲕⲟⲧ ⲛⲉⲙⲏⲓ. ⲛⲑⲟϥ ⲇⲉ ⲁϥϣⲑⲟⲣⲧⲉⲣ ϫⲉ ⲛⲁϥⲙⲟⲥϯ ⲙⲡⲁⲓϩⲱⲃ ϫⲉ ⲟⲩϭⲱϧⲉⲙ ⲡⲉ ⲟⲩⲟϩ ⲟⲩⲛⲟⲃⲓ ⲉϥϩⲱⲟⲩ ⲡⲉ ⲙⲡⲉⲙⲑⲟ ⲙⲫϯ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲣⲱⲙⲓ, ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲥⲁϫⲓ ⲛⲉⲙⲁⲥ ϫⲉ ⲛⲛⲉⲥϣⲱⲡⲓ ⲛⲏⲓ ⲉⲑⲣⲓⲣⲓ ⲙⲡⲁⲓϩⲱⲃ ⲉϥϭⲁϧⲉⲙ, ⲙⲏ ϩⲁⲛ ⲃⲁⲗ ⲛⲟⲩϩⲟⲣ ⲉⲧⲉⲙⲙⲟⲓ ϫⲉ ⲁⲓⲛⲁⲛⲕⲟⲧ ⲛⲉⲙ ⲧⲁⲥⲱⲛⲓ. ⲟⲩⲟϩ ⲡⲁⲓⲣⲏϯ ⲁ ⲫϯ ⲛⲁϩⲙⲉϥ ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲛⲉⲥϫⲓϫ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲫⲱⲧ ⲛⲁϥϭⲟϫⲓ ⲡⲉ ϣⲁⲧⲉϥⲫⲟϩ ⲉⲡⲉϥⲏⲓ . . . .

. . . .

ⲙⲉⲛⲉⲛⲥⲁ ⲕⲉⲛⲟⲩϫⲓ ⲛⲥⲛⲟⲩ ⲟⲩⲟϩ ⲉⲧⲁϥⲕⲏⲛ ⲛϫⲉ ⲡⲓⲇⲓⲱⲅⲙⲟⲥ, ⲁϥⲉⲣ ⲟⲩⲣⲟ ⲛϫⲉ ⲛⲓⲛⲓϣϯ ⲕⲱⲛⲥⲧⲁⲛⲧⲓⲛⲟⲥ, ⲛⲑⲟϥ ⲡⲉ ⲡⲓϣⲟⲣⲡ ⲛⲟⲩⲣⲟ ⲛⲭⲣⲏⲥⲧⲓⲁⲛⲟⲥ ϧⲉⲛ ⲛⲓⲟⲩⲣⲱⲟⲩ ⲛⲧⲉ ⲛⲓⲣⲱⲙⲁⲓⲟⲥ, ⲟⲩⲟϩ ⲓⲥ ϫⲉ ⲛⲉⲙⲡⲁⲧⲉϥⲱⲥⲕ ⲓⲥϫⲉⲛ ⲉⲧⲁϥⲉⲣ ⲟⲩⲣⲟ, ⲁ ⲟⲩⲧⲩⲣⲁⲛⲛⲟⲥ ⲛⲧⲉ ⲛⲓⲡⲉⲣⲥⲏⲥ ϯⲧⲱⲛ ⲛⲉⲙⲁϥ ⲉϥⲟⲩⲱϣ ⲉⲱⲗⲓ ⲛⲧⲟⲧϥ ⲛϯⲙⲉⲧⲟⲩⲣⲟ (1).

(1) T 314 s.

.... sur lui de nombreux demons sous la forme de chiens qui voulaient le mettre a mort . . . .

. . . .

M 3 s.

Il arriva aussi un jour que ses parents lui donnerent une marmite de viande de bœuf, pour la porter aux ouvriers qui travaillaient en certain

Nul doute qu'A^{r} ne dépende de l'une ou l'autre recension copte. Si d'autre part il avait traduit T, comment y aurait-il fait exactement les trois mêmes changements qu'y a faits la version memphitique, alors qu'on ne voit point de circonstance commune qui ait dû les inspirer aux deux traducteurs ? — Comparez aussi A^{r} 384, T 295, M 39-40. A^{r} et M ne donnent que la première partie de la réponse d'Athanase à Serapion. — Voici encore comment les trois recensions égyptiennes exposent une des tentations auxquelles Pakhôme fut soumis :

T, MMFC, IV, 2 fasc., 538 s..

ⲛⲧⲉⲣⲉϥⲛⲁⲩ ⲛϭⲓ ⲡⲇⲓⲁⲃⲟⲗⲟⲥ ϫⲉ ⲙⲡϥⲉϣϭⲙϭⲟⲙ ⲉⲁⲡⲁ-

. . . .

Ensuite, lorsqu'on l'eut mené dans le lieu où il allait, il donna la marmite de viande aux ouvriers. Nécessité lui fut de coucher en ce lieu. *Mais le diable le dénigra par l'une des filles de son hôte.* Pour lui, il fut troublé, parce qu'il haïssait cette chose, à savoir l'impureté, et il lui dit : « A Dieu ne plaise que cela n'arrive. Est-ce que j'ai des yeux impudents ou de chien pour faire cette chose avec ma sœur ? » Et ainsi, Dieu le sauva de ses mains. Il courut jusqu'à ce qu'il fût arrivé à sa maison . . . .

. . . .

. . . .

Et peu de temps après que la persécution eut cessé, et que le grand Constantin fut devenu roi, car *ce fut le premier des rois romains*, comme il n'y avait pas encore longtemps qu'il régnait, *un tyran* lui fit la guerre, voulant lui enlever son royaume.

endroit. Lorsqu'il marcha dans le chemin, le diable envoya sur lui une multitude de démons sous la forme de chiens qui voulaient le tuer . . .

. . . .

Lorsqu'il fut arrivé à l'endroit ou il allait, il donna la marmite de viande aux ouvriers. Il lui fallut coucher en cet endroit. *Le soir venu, l'homme qui habitait là, avait deux filles très belles : l'une d'elles le prit et lui dit : « Dors avec moi. »* Mais lui, il fut troublé, car il haïssait cette chose, parce que c'est une souillure et un péché mauvais devant Dieu et devant les hommes. Il lui dit : « A Dieu ne plaise que je fasse cette chose impure : est-ce que j'ai des yeux de chien pour dormir avec ma sœur ? » Ainsi, Dieu le sauva des mains de la fille, il s'enfuit, il courut jusqu'à ce qu'il fût arrivé à sa maison . . . .

Après un peu de temps, et lorsque la persécution eut cessé, Constantin le Grand fut roi : *il fut le premier roi chrétien parmi les rois des Romains*, et, peu de temps après qu'il fut roi, *un tyran des Perses* le combattit, voulant lui ravir la royauté.

ⲧⲁ ⲙⲙⲟϥ ϩⲛ ⲗⲁⲁⲩ ⲛⲛⲁⲓ, ⲁϥⲃⲱⲕ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲩⲥϩⲓⲙⲉ . . . . ⲛⲧⲟⲥ ⲇⲉ ⲁⲥⲧⲱⲟⲩⲛ, ⲁⲥⲃⲱⲕ, ⲁⲥⲧⲱϩⲙ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲣⲟϥ, ⲛⲧⲟϥ ⲇⲉ ⲁϥⲟⲩⲱⲛ ⲙ. . ⲛⲧⲉⲣⲉϥϭⲱϣⲧ ⲇⲉ, ⲁϥⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲥ, ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲉⲩⲛⲟⲩ ⲁϥϭⲱϣⲧ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ (*sic e.rit*).

M 29.

ϩⲁⲛ ⲙⲏϣ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲛⲥⲟⲡ ⲉϥϩⲉⲙⲥⲓ ϫⲉ ⲁϥⲛⲁⲟⲩⲱⲙ ⲙⲡⲉϥⲱⲓⲕ ϣⲁⲩⲓ ϣⲁⲣⲟϥ ϧⲉⲛ ϩⲁⲛ ⲥⲭⲏⲙⲁ ⲛⲥϩⲓⲙⲓ ⲉⲩⲃⲏϣ ⲛⲥⲉϩⲉⲙⲥⲓ ϫⲉ ⲁⲩⲛⲁⲟⲩⲱⲙ ⲛⲱⲟⲩ ⲛⲉⲙⲁϥ. ⲡⲓⲣⲱⲙⲓ ⲇⲉ ⲛⲧⲉ ⲫ̅ϯ̅ ⲛⲉϣⲁϥϣⲑⲁⲙ ⲛⲛⲉϥⲃⲁⲗ ⲛⲉⲙ ⲡⲉϥϩⲏⲧ ϣⲁⲛⲧⲟⲩⲧⲁⲕⲟ ⲛⲥⲉϫⲱⲣⲉⲃⲟⲗ (1).

Ar 365

Plusieurs fois, lorsqu'il s'assayait pour manger son pain, ils venaient à lui sous la forme de femmes toute nues qui mangeaient avec lui : il fermait ses yeux et son cœur jusqu'à ce qu'ils se fussent dispersés.

L'auteur arabe a donc plus d'une fois traduit la version memphitique elle même. Nous ne nions pas néanmoins qu'ailleurs, il ait utilisé directement le texte thébain. Il est des passages où son œuvre reproduit bien ce texte (Cf. T 537-538, Ar 350 ; T 547-552, Ar 460-465), même quand l'endroit parallèle ne se trouve point dans ce qui nous reste du memphitique (Cf. T 557-558, Ar 521-522 ; T 555-556, Ar 477-480). Malheureusement, nous connaissons fort mal la recension thébaine : parmi les fragments qui nous en restent, les uns répondent absolument au memphitique ; d'autres ne

(1) T. 538. Lorsque le diable vit qu'il ne pouvait le tromper dans aucune de ces choses, il entra dans une femme . . . . mais elle, elle se leva, elle alla, elle frappa à sa porte. Mais lui, il ouvrit la porte, mais lorsqu'il eut regardé, il la vit, et sur l'heure, il regarda en bas. . . . .

M 29. Une multitude de fois aussi, comme il était assis sur le point de manger son pain, ils venaient à lui sous la forme de femmes nues qui s'asseyaient pour manger avec lui ; mais l'homme de Dieu fermait ses yeux et son cœur jusqu'à ce qu'ils se fussent perdus et dissipés.

Le passage de T que nous venons de citer, est fruste. De plus, nous soupçonnons que nous n'avons pas ici la première recension thébaine.

sont exactement reproduits ni dans M ni dans A^{r}. Il n'est pas possible d'obtenir sur ce point une conclusion entièrement satisfaisante.

A^{r}, en tout cas, a employé d'autres sources que T et M. Et d'abord, il renferme tous les passages importants de l'*Histoire lausiaque* relatifs aux cénobites pakhômiens. Le chap. XXXVIII de cette Histoire est reproduit A^{r} 366-369; la principale partie du chap. XXXIX (1) se retrouve A^{r} 377, et le chap. XL en entier se lit A^{r} 383-383. Citons ces derniers passages.

H. L., C. XL.

Ἐν τούτῳ τῷ μοναστηρίῳ τῶν γυναικῶν συνέβη πρᾶγμα τοιοῦτον· Ῥάπτης κοσμικὸς περάσας κατ᾽ ἄγνοιαν ἐζήτει ἔργον. Ἐξελθοῦσα δὲ μία νεωτέρα τῶν παρθένων λόγῳ ἑαυτῆς (ἔρημος γάρ ἐστίν ὁ τόπος) συνέτυχεν αὐτῷ ἀκουσίως καὶ δέδωκεν αὐτῷ τὴν ἀπόκρισιν, ὅτι ἡμεῖς ἔχομεν ῥάπτας ἡμετέρους. Ἄλλη ἑωρακυῖα τὴν συντυχίαν ταύτην, χρόνου παρελθόντος γενομένης μάχης, ἐξ ὑποβολῆς τοῦ διαβόλου, ἀπὸ πολλῆς πονηρίας καὶ ζέσεως θυμοῦ ἐσυκοφάντησεν ταύτην ἐπὶ τῆς ἀδελφότητος διὰ τὴν συντυχίαν. Ἧ συνέδραμον ὀλίγαι οὐ πολλῇ κακίᾳ φερόμεναι. Ἀπολυπηθεῖσα δὲ ἐκείνη ὡς τοιαύτην ὑποστᾶσα συκοφαντίαν, τὴν μηδὲ εἰς ἔννοιαν αὐτῆς ἀνελθοῦσαν, καὶ μὴ ἐνεγκοῦσα τὸ πρᾶγμα, ἔβαλεν ἑαυτὴν εἰς τὸν ποταμὸν λάθρα, καὶ ἐτελεύτησεν οὕτως. Εἰς συναίσθησιν δὲ ἐλθοῦσα ἡ συκοφαντήσασα, καὶ ἑωρακυῖα ὅτι ἀπὸ πονηρίας ἐσυκοφάντησεν, καὶ τοῦτο εἰργάσατο τὸ ἄγος τῆς ἀδελφότητος, λαβοῦσα ἑαυτὴν ἀπήγξατο, καὶ αὕτη μὴ ἐνεγκοῦσα τὸ πρᾶγμα. Ἐξελθόντος δὲ τοῦ πρεσβυτέρου, ἀνήγγειλαν ταῦτα αἱ λοιπαὶ παρθένοι. Ἐκέλευσεν οὖν τούτων μηδεμιᾷ προσφορὰν ἐπιτελεσθῆναι. Τὰς δὲ λοιπὰς ὡς συνειδυίας καὶ μὴ εἰρηνευσάσας τὴν συκοφαντῶσαν, ἀλλὰ μᾶλλον πιστευσάσας τὰ εἰρημένα, ἑπταετίαν ἀφώρισεν ἀκοινωνήτους ποιήσας.

A^{r} 383-384.

Il arriva, dans ce monastère de femmes, une chose attristante ; un tailleur laïque, dans son ignorance, frappa à la porte du monastère, voulant travailler

(1) Il faut lire ici le texte grec, et ne point se fier à la traduction latine reçue.

et demandant du travail. Il arriva qu'une sœur sortit du monastére pour quelque besoin ; comme l'endroit était désert, elle rencontra le tailleur et lui dit avec frayeur et crainte : « Que veux-tu ici, ô frére ? » Il lui dit : « Je suis un tailleur, je demande du travail. » Elle lui répondit en disant : « O frère, nous avons des tailleurs qui nous sont propres. » Et le tailleur s'en alla et la vierge marcha dans son chemin. Pendant que la vierge causait avec le tailleur, l'une des sœurs la vit. Quelque temps après, ces deux vierges, par suite d'une ruse de Satan, eurent une dispute : la sœur, excitée par Iblis se mit en colère contre la seconde, la maudit et lui reprocha le tailleur. Quant à la jeune sœur, comme elle était encore novice, le mensonge de la sœur lui fit mal, elle pleura d'abondantes larmes : et, dans la grandeur de sa honte en présence des sœurs, elle alla secretement vers le fleuve, se jeta dedans, fut asphyxiée et quitta la vie. Quand la sœur qui lui avait fait des repruches, apprit la chose, elle s'attrista grandement de lui avoir fait perdre la vie et avoir causé du trouble aux sœurs : elle alla de son côté et s'étrangla avec une corde. Et quand la nouvelle de ce qu'elles avaient fait, parvint au pére Pakhôme, il fut grandement affligé et il ordonna de ne pas prononcer leurs noms dans la prière, de ne pas célébrer la messe pour elles, de ne point recevoir d'offrandes et faire d'aumônes pour elles ; quant aux sœurs, comme elles n'avaient pas cherché à savoir celle qui avait été injuste et celle qui avait été traitée injustement, comme elles n'avaient pas fait la paix entre les deux religieuses, mais les avaient négligées, croyant peut-être à la calomnie et à l'injure de l'autre sœur, elles furent privées de recevoir le corps pur, spirituel, et le sang pur du Seigneur pendant sept ans.

Le parallélisme entre les autres endroits est tout aussi frappant, et manifeste évidemment la proche parenté des deux ouvrages. Pallade n'a certainement pas utilisé notre version arabe, faite longtemps après l'*Histoire lausiaque*. D'autre part, A^r n'a pas trouvé ces récits dans une recension de la Vie de Pakhôme, à laquelle Pallade les aurait également empruntés (1). Le premier de ces récits (p. 366 s.) nous apprend que le saint reçut d'un ange la règle qu'il devait imposer à ses futurs disciples, et décrit le contenu de cette règle. Or, toutes les données qu'A^r a, sans aucun doute, puisées dans les recensions de notre Vie, présentent la règle de Pakhôme comme le fruit de sa prudence et de ses méditations. (Cf. A^r 370-371, 381, 426, 502, 597). Ainsi, quand, dès les commencements du cénobitisme, un de ses amis vient lui reprocher de ne pas admettre les étrangers à la

(1) M. Grützmacher (p. 4) semble être de cet avis.

table de ses moines, le saint, d'après A^r 557, n'en appelle pas aux prescriptions de l'ange (cf. p. 368) ; il allègue simplement en faveur de cette pratique, des raisons de prudence et des exemples tirés des saintes lettres. Les vies de Pakhôme, dont A^r s'est servi, ignoraient donc la prétendue origine de la règle pakhômienne. — Quant au texte de celle-ci, si la recension primitive l'avait contenu, comment les recensions dérivées, quelqu'abrégées qu'elles puissent être, eussent-elles omis un morceau si court et si important pour l'histoire de leur héros, alors surtout qu'elles rapportent (cf. C 15, M 30) les circonstances au milieu desquelles la remise de la règle eût eu lieu ? De plus, les divers récits qu'A^r a certainement empruntés aux versions antérieures de la Vie de Pakhôme, nous montrent que les cénobites de Tabennîsi n'étaient pas soumis à plusieurs des préceptes de la règle de l'ange, ni aux règlements rappelés p. 377. D'après ces derniers, par exemple, les moines pakhômiens n'eussent pu faire qu'un repas par jour, mais ils fussent allés à table, chacun à l'heure qui lui convenait. Or, en fait, nous leur voyons prendre leur nourriture tous ensemble, et ce, deux fois par jour, à midi et au soir (cf. A^r 420, 524, 613. M M F C, IV, 1^r f., 236). Impossible donc que ce soit dans les mêmes relations qui nous ont conservé ces pratiques, qu'A^r ait lu les dispositions qu'il rapporte p. 377. Ce passage, comme celui qui contient la règle de l'ange, provient donc d'un document étranger à la Vie de Pakhôme. Nous ne les retrouvons que dans l'*Histoire lausiaque*, où ils sont précisément unis au récit que nous avons donné plus haut. Telle est donc la source où A^r les a puisés.

Outre T, M et l'*Histoire lausiaque*, l'auteur arabe a largement mis à contribution nos vies grecques C et P, comme nous le montrerons dans un prochain article.

APERÇU GRAMMATICAL

DE LA

LANGUE AMHARIQUE OU AMARIÑÑA

COMPARÉE AVEC L'ÉTHIOPIEN

par J. PERRUCHON.

La langue actuellement parlée en Abyssinie et devenue officielle dans ces derniers temps, est connue en France sous le nom d'*Amharique*. Ce mot est la traduction de l'adjectif latin *amharica*, *originaire de la province d'Amhara*, située au centre de l'Abyssinie, sous lequel Ludolf, qui l'étudia le premier, la désigna (1). Les Abyssins l'appellent *amariñña*, mot qui dans leur langue correspond à l'adjectif *amaricus*, *amarica*. Malgré les efforts tentés par M. Antoine d'Abbadie, à qui nous devons un excellent dictionnaire amariñña français, pour faire prévaloir l'appellation amariñña, le terme amharique est resté en usage (2).

La langue amharique appartient indubitablement à la famille des langues sémitiques ; elle en offre tous les caractères dans son lexique et dans sa grammaire, mais elle présente, en outre, des phénomènes de synthétisme communs au tigriññâ, et qui ne se trouvent pas dans les langues plus anciennes, du moins dans celles que nous connaissons. Elle s'est substituée à l'ancienne langue éthiopienne ou gheez qui

(1) Ludolf, *Historia aethiopica*, Francfort sur le Mein, 1681, livre I, ch. 15, n° 21 et suiv.

(2) Antoine d'Abbadie, *Dictionnaire de la Langue amariñña*, Paris, 1881, Préface, p. IX.

était purement analytique. A quel moment cette substitution s'est-elle opérée et dans quelles conditions s'est-elle effectuée ? Nous l'ignorons absolument. Ludolf pense que l'amharique a remplacé le gheez à l'epoque du rétablissement de la dynastie salomonienne, vers le XIII[e] siècle (1) ; M. Praetorius opine au contraire que ce dernier a cessé d'être parlé dès le X[e] siècle (2). Il a continué néanmoins à être employé comme langue écrite jusqu'à ces derniers temps. C'est en gheez que sont rédigées les chroniques des rois d'Ethiopie, ainsi que les ouvrages religieux des Abyssins. C'est aussi en gheez qu'ont été traduits la bible et les évangiles, après leur conversion au christianisme. Cette langue est demeurée la langue liturgique chez eux, comme le latin chez nous, et il est impossible de comprendre exactement l'amharique sans avoir une connaissance suffisante du gheez.

Comment s'est formée la langue amharique et quelle est son origine ? Existait-il autrefois en Abyssinie deux langues sémitiques parlées simultanément l'une au nord et l'autre au sud ? Nous ne saurions résoudre ces questions. Dans cette hypothèse, la langue éthiopienne ou gheez localisée dans le Tigré et la région voisine de Massouah, aurait donné naissance à deux dialectes actuels, qui lui sont en effet très apparentés, le *tigré* et le *tigriñña* ou *tigrây*. D'un autre côté, une langue sémitique qui nous est inconnue et qui aurait été parlée depuis longtemps dans l'Amhara et le Godjam se serait transformée plus tard et serait devenue la langue amharique. Puis, favorisée par des rois issus de la première de ces provinces, elle se serait répandue dans tout l'empire. Quoi qu'il en soit, il est certain que dans l'état où nous le trouvons aujourd'hui, l'amharique a beaucoup emprunté au gheez, qui s'est imposé par la diffusion du christianisme et des livres saints.

Nous nous proposons dans l'étude sommaire qui va suivre

(1) Ludolf. *op. et loc. cit.*

(2) Praetorius, *Grammatica aethiopica*, collection Petermann, Karlsruhe et Leipzig, 1886, p. 3.

de montrer les points de contact qui existent entre les deux langues, d'après un examen rapide de leur grammaire.

Il a été publié jusqu'ici six ouvrages pour l'étude de l'amharique. Ce sont par ordre de dates :

1° La grammaire de Ludolf, imprimée à Francfort sur le Mein, en 1698 ;

2° Celle d'Isenberg (*Grammar of the amharic language* — London, 1842) ;

3° La grande grammaire de Praetorius, en deux volumes (*Die amharische Sprache*, Halle, 1878-79) ;

4° Les leçons grammaticales du cardinal Massaja (*Lectiones grammaticales pro missionariis qui addiscere volunt linguam amaricam*, Paris, 1867).

5° Le manuel de langue abyssine de M. Mondon-Vidailhet (*Manuel pratique de langue abyssine (amharique), à l'usage des explorateurs et des commerçants*, Paris, 1891).

6° La grammaire de M. Guidi (*Grammatica elementare della lingua amariña*, Roma, 1889, 1re édit. et 1892).

Parmi ces ouvrages, j'ai choisi la grammaire de M. Guidi, très simple, très claire et très méthodique, dans laquelle le savant professeur de l'université de Rome, sans perdre de vue le côté scientifique, a su donner à son livre un caractère pratique.

Pour l'éthiopien, je me suis servi de la petite grammaire de Praetorius (*Grammatica aethiopica*, collection Petermann, 1886) qui est aussi très bien comprise. Enfin j'ai mis à profit de nombreuses observations qui m'ont été faites par mon maître, M. Joseph Halévy, dans ses leçons de l'École pratique des hautes études.

Écriture. — L'écriture éthiopienne ou gheez, dont se servent encore aujourd'hui les Abyssins, après l'avoir adaptée à leur nouvelle langue, diffère des autres écritures sémitiques par les deux points suivants :

1° Elle se dirige de gauche à droite, au lieu d'aller de droite à gauche.

2° Elle est syllabique et non alphabétique ; c'est-à-dire que

chacun des caractères qui la composent contient une consonne et une voyelle.

Les caractères sont empruntés à l'*alphabet* hymiarite ou sabéen. L'addition des voyelles aux consonnes que comportait cet *alphabet*, s'est accomplie en Éthiopie.

Phonétique. — Le gheez possède 26 consonnes, disposées dans l'ordre suivant : *h*, *l*, *ḥ*, *m*, *ś*, *r*, *s*, *q*, *b*, *t*, *ḫ*, *n*, ', *k*, *w*, ', *z*, *y*, *d*, *g*, *ṭ*, *p̣*, *ṣ*, *ç*, *f*, *p*, et sept voyelles *a*, *u*, *î*, *â*, *ê*, *ĕ*, *o* (1). Quatre consonnes *q*, *ḫ*, *k* et *g* sont souvent intimement liées à des diphtongues : *ua*, *uî*, *uâ*, *uê*, *uĕ*.

Cet alphabet comprend :

Cinq gutturales ; *h*, *ḥ*, *ẖ*, ', ' (Les trois premières variaient de force dans la prononciation primitive, depuis notre h = *h* jusqu'au ch allemand = *ḫ* ; aujourd'hui elles se prononcent comme un *h* aspiré. Les deux dernières sont plutôt des aspirations l'une faible ' et l'autre forte, ', qui peuvent affecter l'une quelconque des voyelles, '*a*, '*u*, '*î*, '*â*, '*ê*, '*ĕ*, '*o* et '*a*, '*u*, '*î* *â*, '*ê*, '*ĕ*, '*o*. Les signes ' et ' représentent deux sons qui n'ont de valeur en amharique que par la voyelle qu'ils affectent).

Six labiales : *b*, *m*, *w*, *p̣*, *f*, *p* (Le *w* se prononce *ou*, le *p̣* est une labiale explosive ; les autres lettres se prononcent comme en français).

Cinq sifflantes *ś*, *s*, *z*, *ṣ*, *ç* (Le *ś* paraît avoir eu originairement la prononciation de notre *ch* doux, *ṣ* et *ç*, qui différaient aussi à l'origine, se prononcent aujourd'hui *ts*).

Trois linguales : *l*, *r*, *n*.

Trois dentales : *t*, *d*, *ṭ* (*ṭ* est un *t* explosif).

et quatre palatales *q*, *k*, *g*, *y* (*q* a une prononciation à part que nous ne pouvons rendre en français ; *y* s'adoucit souvent en *î*, de même que *w* en *û*).

L'amharique a conservé toutes ces lettres dont plusieurs se confondent aujourd'hui dans la prononciation et y a

(1) Pour éviter toute confusion, nous donnons en italiques les lettres et les mots éthiopiens ; et en caractères gras les mots et les lettres amhariques.

ajouté sept caractères nouveaux, pour figurer des sons perdus ou qui n'existaient pas autrefois. Ces sons affectent les lettres *s*, *t*, *n*, *k*, *z*, *d*, *ṭ*, nous les représentons par les transcriptions suivantes : **sỵ, tỵ, nỵ, kh, j, dỵ, ṭỵ.** Le syllabatre amharique contient donc sept caractères de plus que le syllabaire gheez, soit 33 au lieu de 26.

Mais parmi ces 33 caractères plusieurs sont devenus inutiles. Comme nous l'avons dit, plusieurs lettres se confondent dans la prononciation, ce sont d'une part les trois gutturales *h*, *ḥ*, *ḫ*, d'autre part les deux aspirees ', et ʿ. Les sifflantes *s* et *ś* n'ont aussi qu'un même son, de même que *ṣ* et *ç*. Dans les manuscrits éthiopiens, elles sont souvent employées les unes pour les autres. En ne conservant qu'une seule lettre pour chaque son, le système phonétique de l'amharique se réduit à 28 consonnes qui sont, dans l'ordre alphabétique français, '(**a**), **b, d, dỵ, f, g, h, j, k, kh, l, m, n, ṅ, p, ṗ, q, r, s, sỵ, ṣ, t, tỵ, ṭ, ṭỵ, w, y, z,** et aux sept voyelles (de l'éthiopien) : **a, u, i, â, ê, ĕ, o.**

Les consonnes **b, d, f, j, k, l, m, n, p, r, s, t, y** et **z** se prononcent comme les lettres françaises correspondantes. Cependant **b** a souvent le son *v* lorsqu'il n'est pas redoublé ; **dỵ** est un *d* suivi d'un *y* qui lui donne un son mouillé, à peu près comme *dj* ou mieux *dyé*.

g a toujours un son dur, comme dans *gâteau*.

h se prononce comme en français ; **kh** est un peu plus aspiré. Ces deux lettres sont parfois employées l'une pour l'autre.

nỵ a le son **gn** dans *vigne* ; **q** n'a pas de valeur correspondante dans notre langue.

ṗ et **ṭ** sont comme détachés de la lettre suivante ; **tỵ** équivaut à peu près à *ti* dans pitié (presque *tch*), **ṭỵ** à *t'i* (*t'ch*) le *t* étant à peu près détaché.

ṣ se prononce comme *ts* et **sỵ** comme *ch* dans *château* (1).

(1) En réalité les lettres que nous représentons par **sỵ, tỵ, nỵ, j, dỵ, ṭỵ,** sont, comme nous le verrons plus loin, les lettres **s, t, n, z, d, ṭ** mouillées. Cette transcription m'a été indiquée par M. Halevy ; elle me paraît répondre exactement à la conception des Abyssins.

Les voyelles se prononcent : **a** comme *a* très bref ou mieux comme *è* bref ; **u** comme *ou* ; **i** comme *i long* ; **à** comme *a* français ; **ê** comme *ié* ; **o** comme *o* et quelquefois *uo*, *l'u* étant très bref ; **ĕ** tantôt *e* muet, tantôt *i* très bref, nous le représentons toujours *ĕ*.

Contractions. Les contractions relativement rares en éthiopien, sont très fréquentes en amharique. Lorsque par le fait de la jonction de deux mots, une voyelle se rencontre avec une aspirée **'a** (ou ʿ**a**), l'aspirée disparaît et il se produit une contraction des deux voyelles. :

a et *ĕ* devant ʿ**a** donnent **à**, ex. **la**, *à* et **anta**, *toi*, deviennent lânta, à toi.

a devant ʿ**e** donne **a**, ex. **la**, *à*, et 'enê, moi, lanê, à moi.

ĕ devant 'e donne *ĕ* ex. **se**, lorsque, **'emmallas**, je retourne, **sĕmmallas.**

Assimilation de lettres. Dans la conjugaison réfléchie passive, le **t** préfixé s'assimile à la lettre suivante (sauf **'a**) et disparaît dans l'écriture, mais la lettre suivante se redouble dans la prononciation. ex. de **wallada**, enfanter, **ywwallad** pour **ytĕwallad.** En éthiopien, le *t* ne s'assimile que lorsqu'il est suivi d'une dentale ou d'une sifflante.

Transformations de lettres. — Lorsque les lettres **s**, **n**, **t**, **z**, **d**, **ṭ**, sont suivies d'un *î* ou d'un *y* (si elles sont muettes **sĕy**, **nĕy**, **tĕy**, **zey**, **dĕy**, **ṭey**), elles se transforment en **sy**, **ny**, **ty**, **j**, **dy**, **ṭy**, qui sont les sons mouillés correspondants. **Li** et **lĕy** deviennent *yĕ* — **sè**, **nè**, **tè**, **zè**, **dè**, **ṭè**, **lè** deviennent **sya**, **nya**, **tya**, **ja**, **dya**, **ṭya**, **ya** ou encore **syè**, **nyè**, **tyè**, **jè**, **dyè**, **ṭyè**, **yè.**

Les mots gheez qui correspondent à des mots amhariques donnent lieu aux remarques suivantes :

La lettre k est fréquemment remplacée par h — *kuĕlu* tout, *amh.* **hulu** ; *kôna* être, amh. **hòna.**

Les gutturales disparaissent souvent et laissent à leur place un â long — éth. *kĕḥĕda*, nier, *amh.* **kàda** ; éth. *malĕʾa*, emplir, *amh.* **malà.**

Les lettres *ṣ* et *ṭ* permutent fréquemment : éth. *maṣʾa* venir, amh. **maṣà** et **maṭà.**

Les mots commençant par **r** ou **n** prennent facilement un **'e** devant cette lettre.

Dans les deux langues *wĕ* et *yĕ* se contractent en *o* et *ê* au parfait des verbes — *kona*, **hona**, être, pour *kawĕna*, **hawĕna ; hêda**, aller, pour **hayĕda.**

De même les lettres **o** et **è** placées à la fin d'un mot qui doit recevoir un suffixe ou un autre mot commençant par une voyelle, se changent en w et y — **nagero** + **'al** = **nagĕrwal ; tĕnagĕrì** + **'allasy** = **tenageryallasy.** En ethiopien, les voyelles *u* et *i* suivent la même règle.

Accent. En amharique, l'accent porte, dans la majeure partie des personnes du verbe, sur la première radicale pourvue d'une voyelle et en général sur la voyelle longue dans les autres mots. En éthiopien l'accent était sur la 2e radicale du verbe (1).

Morphologie — Pronoms personnels isolés. — Les pronoms personnels sont, en amharique, pour la 1re personne du singulier **'enè**, je, et pour la 1re personne du pluriel **'enyà**, nous, correspondant à l'éthiopien *'ana* et *neḥna*.

Mais les pronoms amhariques paraissent provenir d'une racine **n**, à laquelle serait préposé un **'e** euphonique et qui serait suivie du suffixe **è** de la 1re personne du sing. et d'une terminaison **à** pour le pluriel (2).

Pour la 2e personne du sing. masc. nous avons **'anta, 'ant**, tu, et pour le féminin **'antyì, 'anty**, dans lesquelles on retrouve l'éthiopien *'anta*, masc., *'anti* fém., cette dernière lettre s'est adoucie et est devenue **'anty**, puis **'antyì.**

La 2e personne du pl., commune pour les deux genres, est formée de ce même pronom **'anta** et **'ant** précédés de

(1) Je ne note que les généralites ; on trouvera dans la grammaire de Guidi et dans celle de M. Praetorius, des renseignements plus complets.

(2) Dans un excellent article qu'il vient de publier dans la *Zeitschrift fur assyriologie* (Déc. 1897) sur les pronoms en tigré M. E. Littmann rapproche le pronom **'enyà** de la forme tigre *ḥĕnâ*, dérivée de l'ethiopien *nĕḥna* C'est possible. Je tiens à faire remarquer, d'ailleurs, que je me borne à constater les éléments qui entrent dans la formation des mots, sans avoir la pretention de fixer une théorie.

l'ancien démonstratif *'ella (= 'enna)* : **'ellànta** ou **'ellànt, 'ennànta** ou **'ennànt,** vous. L'éthiopien possède au pluriel un pronom pour le masc. *'antĕmmu*, et un pronom pour le fém. *'antĕn*.

Le pronom de la 3e personne sing. est composé du mot éthiopien *re'es*, tête, dont la gutturale *'e* a disparu et qui est devenu **rs,** d'un **'e** euphonique qui le précède et d'un suffixe **u** pour le masc. **wà** pour le fém. **'ersu,** lui, il, **'erswà** (pron. essoa) elle. Il y a aussi une forme respectueuse **'ersawo,** avec le suff. respectueux **awo**. Au pluriel, un seul pronom pour les deux genres : **'ersàtyaw** (pron. **ersàtchò**), ils, elles, formé comme les précédents avec le suffixe du pluriel **àtyaw.** Cette formation rappelle la structure des pronoms éthiopiens qui sont *we'etu*, il, *ye'eti*, elle, *'emuntu*, *we etomu*, ils, *'emantu*, *we'eton*, elles, avec les deux genres au pluriel.

Contrairement aux autres langues sémitiques, l'amharique, emploie ces pronoms avec les prépositions. Ainsi l'on dit : **lanè (la + 'enè),** à moi, **banè**, en moi, **kanè,** de moi etc.

Pronoms personnels suffixes (pronoms ou adjectifs possessifs avec un nom ; compléments avec un verbe). — 1re personne du singulier : Pour le nom **è, yè** ou **ya,** qui rappelle l'éthiopien *ya* ; pour le verbe **ny,** également conforme à l'éthiopien *nî*, mouillé en **ny.** — Pluriel : Pour le nom **àtyèn,** portant la marque du pluriel **àty** (1) et pour le verbe le suffixe **n,** aussi **na** (éthiopien *na*).

Deuxième personne. Singulier masc. **kh** ou **h,** correspondant au *ka* éthiopien, qui s'est adouci. Singulier féminin **syì** ou **sy** éth. *ki*. Les formes **syì** et **sy** paraissent provenir également d'un *ki*, qui s'est ainsi modifié. — Pluriel, msc. et fém. **àtyēhù.** ayant la marque du plur. **àty,** et le suffixe de la 2e p. **h (hù)** (2). — Ethiopien, *kemmu*, fém. *kĕn*.

(1) Cf. Guidi, *op. laud.* p. 11, note.

(2) Ce *hu* pourrait être considéré comme formé du suffixe de la 2e p. m. sing. *h* et du suffixe *ù* pluriel, ou encore comme dérivé de *kŭm*, infléchi en *hŭm*, avec chute de l'*m*. Ce suffixe *kŭm*, qui est celui de la 2e personne du

Troisième personne. — Pour le nom. masc. sing. **ù, w,** (éthiop. *hu*, qui s'abrège en *u* ou *o*) ; fém. wâ (éth. *hâ*, qui s'abrège en *â*), dérivés d'un même type, **w** modifié par la terminaison **u** pour le masc. et **à** pour le fém. — Pour le verbe, masc. **w,** et **ut,** fém. **àt,** qui n'ont pas d'équivalent en éthiopien (sinon dans les prépositions *botu*, *bâti*, *en lui*, *en elle*). Forme respectueuse **wo** et **awo,** pour le verbe **wo.** Pluriel pour les deux genres, **àtyaw,** caractérisé par la forme plurielle **àty** et le suffixe **aw** (forme plurielle employée avec le gérondif. cf. **nageraw,** eux ayant parlé). — Ethiopien *hômu*, fém. *hôn* qui s'abrègent aussi en *ômu*, masc. et *ôn* fém.

Il ne reste en amharique aucune trace des pronoms personnels éthiopiens emphatiques et séparés : *Lalîya*, ou *lalĕya*, *kîyaya*, *zî'aya*, *'entî'aya*, *'elî'aya* etc. formés des particules *lalî*, *kî*, *zî*, *'entî'a*, *'elî'a*, avec les suffixes.

Pronoms démonstratifs. — Pour les objets rapprochés **yh,** celui-ci, fém. **yhty, yty,** celui-ci ; éthiopien, masc. *we'etu* fém. *yĕ'eti*, pronoms pers. de la 3[e] p. du fém., qui servent aussi de démonstratifs, ce dernier analogue à **yĕti,** puis **yĕty** (perte de la gutturale et transformation de **ti** en **ty**) — Pluriel. **Ellazih** ou **ennazih,** formé comme le pronom personnel de la 2[e] p. du pl. du démonstratif éthiopien *ella* (= *enna*) et d'un démonstratif **zih** qui correspond à l'éthiopien *zeku*, celui-ci, (*k* affaibli en **h**). — Pour les objets éloignés **yà,** celui-là, fém. **yàty,** celle-là, pl. **Ellaziyà, ennaziya.** — Autres formes de démonstratifs : pour les objets rapprochés : **zih, zikh** celui-ci, fém. **zihty, zity,** (éth. *zĕku*) ; pour les objets éloignés **zĕyà, ziyà,** fém. **ziyàty** (éthiop. *zĕ*, *zâ*, *zâti*, plur. *'ellu*, *'ellâ*), identiques a **yh, yà,** et qui s'emploient seulement avec une préposition ou une

pl. correspondant à l'éthiopien *kĕmmu*, se trouve en tigré et en tigriña. Quant au suffixe de formation *ât* (= **aty**) de forme plurielle, il existe aussi en tigriña dans les pronoms personnels isolés ou l'on emploie également au pluriel *nĕsóm* et *nĕsâttóm*, eux, *nĕskûm* et *nĕsĕkâtkûm*, vous (Cf. L. de Vito, *Grammatica elementare della Lingua tigrigna*, Roma, 1895).

particule. L'Ethiopien possède en outre les démonstratifs. *zĕntu*, celui-ci, sans fém. pl. *'elôntu*, fém. *'elântu*, *'elôn ; zèku* celui-ci, fem. *'entèku*, pl. *eleku* ; *zĕkĕtu*, *zĕkuĕtu*, celui-ci, fem. *'entâkti* pl. *'elĕktu*, *'elkuĕtu*.

Pronoms interrogatifs. **màn,** qui, accus. **mànan,** plur. **'ellamàn** et aussi **màn.** Ethiop. *mannu*, pl. *'ella mannu* et *mannu* — **mĕn,** quoi, éth. *mĕnt*. — **mendĕr,** quelle chose, forme de **men** et de **dĕr** (*dīr*) (*l*). — **mannàtyaw, mannàtyaytu** (fém.), quel, quelle.

Pronoms indéfinis — **màmnem,** quelqu'un ; **menem** (pron. **minnim**), quelque chose. **mannàtyaw, mannàtyaytu,** quelqu'un, dérivés de **man, men.** — **'andâty,** quelque chose (rac. **'and,** un).

Pronom relatif — **ya,** de tout genre et de tout nombre — Ethiopien *za*, qui, fém. *'enta*, pl. *'ella*.

Pronom distributif. — **'lya, 'eya** (lisez e'a) — Ethiop. *lala* ou *baba*, prepositions *la* et *ba* redoublées, devant les noms. On repète aussi dans les deux langues les noms de nombres pour marquer la distribution.

Pronom réfléchi. — On se sert des mots **ràs,** tête, ou **sawnnat,** personne avec les suffixes ; en éthiopien on emploie également le mot *re'es*, tête, de la même manière, bien que l'usage de *nafs*, âme, soit aussi très fréquent.

Détermination du nom, article. — La détermination du nom se fait à l'aide des suffixes **ù** et **w** pour le masc., **itu** pour le fem. et **ì** pour plur. Les expressions verbales terminees par un son vocalique sont déterminées par un **t,** suffixe de la 3e personne. On trouve aussi en éthiopien des substantifs determines par le suffixe de la 3e personne, qui fait l'office de notre article dans les deux langues.

(*A suivre.*) J. PERRUCHON.

SADJARAH MALAYOU.

XVI[e] Récit.

L'auteur de l'histoire raconte :

Depuis quelque temps *Hang Kastouri* avait des relations intimes avec une des concubines du roi dans le palais. Le *Sultan Mansour Chah*, la reine et toutes ses suivantes descendirent du palais et s'en allèrent dans un autre. *Hang Kastouri* fut cerné, pendant que le *Sultan Mansour Chah* demeurait dans le petit baley, en presence des gens qui tenaient investi *Hang Kastouri*. Le bandahara *Padouka Radja*, les Grands, les Orangkaya, les houloubalang, tous cernaient étroitement *Hang Kastouri* ; ils étaient en si grand nombre et tellement pressés qu'il n'y avait pas entre eux le moindre vide, leurs boucliers paraissaient disposés par couches, les piques et les lances semblaient comme un amoncellement ; mais pas un seul homme ne pouvait monter jusqu'à *Hang Kastouri*. Il avait fermé toutes les portes du palais, à l'exception d'une seule ouverte sur la façade. Il avait disséminé sur le plancher des coussins, des matelas, des plats, des bassins, et de grands plateaux. Il courait çà et là au milieu, et les bassins et les plateaux résonnaient avec grand bruit sous ses pieds. Ensuite il tua sa concubine, lui fendit le corps du visage jusqu'au ventre, et le mit complètement à nu. Alors le *Sultan Mansour Chah* donna l'ordre de monter et d'attaquer *Hang Kastouri*, mais personne n'osait le faire, car dans ce temps là *Hang Kastouri* n'était pas un homme ordinaire. Le *Sultan Mansour Chah* se souvenant de *Laksamana* dit : « Quel dommage que *Si Touah* ne soit plus

vivant ! S'il vivait encore, ce serait lui qui effacerait ma honte ! » *Sri Nara Diradja* entendit ces paroles dites en souvenir de *Hang Touah*. Le bandahara *Padouka Radja*, le Penghoulou bandahari et tous les Grands demandèrent la permission de donner l'assaut à *Hang Kastouri*, mais le Prince ne le permit pas, et il leur dit : « Si vous y alliez et qu'un seul d'entre vous en fût victime, un millier de vies comme celle de *Si Kastouri* ne pourrait Nous en dédommager ! » Les Grands alors gardèrent le silence. Mais le *Sultan Mansour Chah* était irrité contre les jeunes houloubalang parce qu'ils n'osaient aller attaquer *Hang Kastouri* ; tous alors s'avancèrent pour monter jusqu'à lui, mais pas un seul ne put monter ; à peine avaient-ils franchi un ou deux degrés que *Hang Kastouri* accourait précipitamment, et que tous aussitôt sautaient en bas pêle-mêle. A cette vue le *Sultan Mansour Chah* se souvint de nouveau de *Hang Touah* et par trois fois il prononça son nom. Alors *Sri Nara Diradja* dit en s'inclinant : « Monseigneur, d'après ce que j'ai entendu, Votre Majesté se souvient de son serviteur *Hang Touah*, si par supposition *Hang Touah* était encore vivant, est-ce que Votre Majesté lui accorderait son pardon ? » Le roi demanda : « Est-ce que *Si-Touah* est vivant ? » *Sri Nara Diradja* répondit : « Monseigneur, je vous demande mille et mille fois pardon pour ma folie ! Comment aurais-je pu le sauver puisqu'il avait été condamné par Votre Majesté ? Vos ordres ont été exécutés par moi, Monseigneur ! Seulement, si j'ai prononcé ces mots, tout à l'heure, c'est parce que Votre Majesté s'est souvenue de lui, et alors je me suis hasardé à dire : « S'il était vivant, je suppose, est-ce que sa Souveraine Majesté lui accorderait son pardon ? » Le Prince dit : « S'il vivait encore, bien que sa faute fut aussi grande que le mont *Qâf*, Nous la lui pardonnerions. Dans Notre opinion *Si-Touah* est vivant, et c'est *Sri Nara Diradja* qui l'a sauvé. S'il en est ainsi, qu'on l'amène ici promptement, afin que Nous lui donnions l'ordre de tuer *Si Kastouri !* » *Sri Nara Diradja* dit alors : « Pardon, mille fois pardon sur la

tête de votre serviteur! Lorsque Votre Majesté me commanda de faire périr *Hang Touah*, je conçus la pensée qu'il n'était pas à propos de le mettre à mort à cause de sa faute, attendu que ce *Hang Touah* n'était pas un homme ordinaire, et que peut-être un jour viendrait où il pourrait avoir son utilité. C'est pour cela, Monseigneur, que je l'ai gardé dans mon village, et que je l'y ai mis aux fers, mais encore une fois j'implore mon pardon de Votre Majesté. » Le Prince fut très content d'entendre ces paroles de *Sri Nara Diradja*, et il lui dit : « C'est très bien ! *Sri Nara Diradja* est vraîment un parfait serviteur ! » et il le gratifia d'un vêtement d'honneur conforme à son rang. Alors le *Sultan Mansour Chah* dit à *Sri Nara Diradja* : « Donnez l'ordre d'amener ici *Si Touah* ! » *Sri Nara Diradja* envoya immédiatement ses gens prendre *Hang Touah* ; arrivés auprès de *Hang Touah*, ils lui rapportèrent toutes les paroles dites par *Sri Nara Diradja*.

Promptement *Hang Touah* fut prêt ; il se mit en marche et arriva en la présence de *Sultan Mansour Châh*. Le Prince vit alors que *Hang Touah* était pâle et amaigri, et qu'il marchait avec peine à cause du long temps qu'il était resté dans les fers, et sans retard il ordonna qu'on lui donnât de la nourriture. Après que *Hang Touah* eût mangé, le Prince ôta son kriss de sa ceinture, et le lui présenta en disant : « Avec ceci, lave le noir qui est à mon visage! (venge mon affront!) » — « C'est bien, » Monseigneur ! dit *Hang Touah*, en se prosternant ; puis il s'avança pour attaquer *Hang Kastouri*. Arrivé au bas de l'escalier du palais, il appela *Hang Kastouri* et lui cria de descendre. *Hang Kastouri* regardant en bas aperçut *Hang Touah*. Il lui dit : « Comment ? C'est encore toi ! Je te croyais mort ! Je veux faire une petite causerie avec toi maintenant. Viens donc, monte! nous pourrons nous mesurer et jouer du kriss l'un contre l'autre ! » *Hang Touah* répondit : « C'est bien ! », mais il n'avait pas franchi deux ou trois degrés que *Hang Kastouri* se précipitait en avant. Alors *Hang Touah* descendit, puis deux ou trois fois de suite il tenta de monter. Il dit à *Hang Kastouri* : « Si tu es vraîment

un homme, viens, descends, nous combattrons avec le kriss, corps à corps, et l'on verra ce spectacle. » *Hang Kastouri* répliqua : « Comment est-il possible que je descende? La foule est grande et pendant que je me battrais avec toi, ces gens-là se rueraient sur moi pour me tuer ! » *Hang Touah* lui dit : « Je ne souffrirai pas que personne me prête secours, et nous combattrons seul à seul. » *Hang Kastouri* reprit : « Cela ne peut pas être ; si je descends, bien certainement je serai poignardé par la foule. Si tu veux me tuer, viens, toi ! Monte ! » *Hang Touah* lui répondit : « Comment pourrai-je monter, puisque quand j'ai franchi un ou deux degrés, tu t'élances contre moi ? Si tu veux me laisser monter, mets-toi un peu de côté ! » *Hang Kastouri* dit : « C'est bien ! Monte donc ! » et il se rangea un peu de côté. Alors *Hang Touah* s'élança rapidement et monta. Il vit un petit bouclier appendu à la muraille, et s'en saisit vivement. *Hang Touah* et *Hang Kastouri* commencèrent leur combat singulier, *Hang Touah* avec un bouclier et *Hang Kastouri* sans bouclier. *Hang Touah* voyant étendu à terre et tout nu le corps de la concubine du Roi, qui avait été prise pour concubine par *Hang Kastouri*, piqua le vêtement de cette femme et en recouvrit son cadavre. *Hang Touah* nouvellement délivré de ses fers ne se tenait pas bien solidement debout, et tout en combattant, il ressentait encore de la fièvre. En portant un coup de son kriss, il l'enfonça dans une planche de la muraille, et son arme y demeura fixée. *Hang Kastouri* allait poignarder *Hang Touah*, quand celui-ci dit : « Est-ce le fait d'un brave de poignarder son adversaire sans armes ? Si tu es vraîment un homme loyal, laisse-moi arracher mon kriss ! » *Hang Kastouri* dit : « C'est bien ! » Alors *Hang Touah* dégagea son kriss, le redressa, puis renouvela le combat. Deux ou trois fois encore son kriss alla frapper en s'y fixant le pilier ou la muraille, et *Hang Kastouri* le lui laissa reprendre. Enfin par l'arrêt de Dieu, il arriva que *Hang Kastouri* ayant enfoncé son kriss dans l'épaisseur de la porte, promptement *Hang Touah* le perça

de part en part, du dos jusqu'au cœur. *Hang Kastouri* dit : « Est-ce agir en homme que de me poignarder traîtreusement en violant sa promesse ? Deux ou trois fois tu as enfoncé ton kriss dans la muraille, et deux ou trois fois je t'ai permis de le retirer. Mon kriss s'est trouvé une seule fois fixé, tu en profites pour me poignarder ! » *Hang Touah* répondit : « Qui donc serait loyal envers toi, puisque tu es un rebelle ? » Et une seconde fois il perça de son kriss *Hang Kastouri* qui rendit le dernier soupir. Après que *Hang Kastouri* fut mort, *Hang Touah* descendit du palais et se présenta devant le *Sultan Mansour Chah.* Le prince fut extrêmement content et il gratifia *Hang Touah* de tout l'habillement qu'il portait lui-même. Le cadavre de *Hang Kastouri* fut traîné dehors et jeté dans la mer ; ses femmes et ses enfants furent mis à mort, et la terre au pied des piliers de sa maison fut fouillée et jetée dans la mer. Ensuite le titre de *Laksamana* fut conféré à *Hang Touah*, et suivant la coutume en usage pour les fils des rois il fut promené en grande pompe autour de la ville. Il fut admis à siéger au niveau de *Sri Bidja Diradja.* Ce fut *Hang Touah* qui, le premier, devint *Laksamana* ; il porta le glaive royal alternativement avec *Sri Bidja Diradja*, car suivant la coutume des anciens temps c'était le *Sri Bidja Diradja* qui portait le glaive royal, debout, sur les marches de l'estrade du trône.

Le *laksamana*, au commencement, se tint debout ; seulement quand il se sentait fatigué, il s'appuyait contre la balustrade, et personne n'y trouvait rien à redire car il était un des Grands (du royaume). Par la suite il se tint constamment assis, et cela devint une coutume conservée jusqu'à présent, que le porteur du glaive royal se tient assis dans la galerie à gauche ou à droite.

Le Prince fit don du pays de *Senyang Oudjong* tout entier à *Sri Nara Diradja.* Or ce pays de *Senyang Oudjong*, dans les temps anciens, était partagé en deux avec le bandahara. Le penghoulou se nommait *Toun Toukoul*, mais il avait été mis à mort après avoir commis une légère faute contre le

Sultan Mansour Chah. Les gens de *Senyang Oudjong* vécurent sans troubles après la mort de leur penghoulou, et jusqu'à présent ils sont restés sous le gouvernement des enfants et petits enfants de *Sri Nara Diradja*.

Le *Sultan Mansour Chah* abandonna son palais et ne voulut pas demeurer dans le lieu où *Hang Kastouri* avait été tué. Il ordonna au bandahara de faire construire un nouveau palais, et le bandahara s'empressa, suivant sa coutume, d'aller présider aux travaux.

Le palais était vaste et divisé en dix-sept compartiments ; chaque compartiment avait trois brasses de largeur, chaque pilier mesurait une brassée de circonférence. Jusqu'aux combles il y avait sept étages. Dans les intervalles il fut permis d'établir des fenêtres, et dans les intervalles des fenêtres des galeries extérieures. Sur les murailles on avait sculpté des éléphants tous ailés et pressés les uns contre les autres. Il y avait de petits toits en forme d'auvents et dans les intervalles un faîtage. Les côtés et les angles étaient tous étincelants de lumière. Toutes les fenêtres du palais étaient vernies, dorées dans la partie supérieure et munies de verres rouges. Lorsque les rayons du soleil les frappaient, elles flamboyaient semblables à des rubis. Les murailles du palais étaient toutes munies d'épais chevrons, auxquels étaient appliqués de très grands miroirs de Chine, et lorsque l'ardeur du soleil frappait dessus, ils lançaient de tels feux qu'il n'était pas possible de les regarder. Les poutres transversales du palais avaient une coudée de largeur, un empan et trois pouces d'épaisseur ; quant au plancher il était formé de pièces mesurant deux coudées de largeur sur une coudée d'épaisseur, et les jambages des portes étaient sculptés. Les portes étaient au nombre de quarante, toutes vernies et ornées de dorures splendides. La construction de ce palais était tellement admirable que pas un seul palais des rois, dans ce monde, ne lui était comparable. C'est ce palais même qui reçut le nom de *Palais à la toiture de cuivre et d'étain*. Lorsqu'il fut sur le point d'être terminé, le *Sultan Mansour*

Chah partit pour aller le visiter. Le roi se promena dans l'intérieur pendant que ses serviteurs marchaient en bas. Le Sultan fut très satisfait en voyant la construction du palais et partit alors pour le bâtiment des cuisines. Alors le Prince s'aperçut qu'une des poutres était noire et toute petite. Et il dit : « De quel bois est cette poutrelle ? » Et tous les radja répondirent : « Monseigneur, c'est du bois de palmier-nibong ! » Le Prince dit : « Je voudrais voir le bandahara se hâter ! » Après cela *Sultan Mansour Chah* s'en alla du palais, accompagné de *Toun Indra Sagara*. Ce *Toun Indra Sagara* était d'origine *sida-sida* ; il partit incontinent donner connaissance au bandahara et lui dit : « Sa Majesté est fâchée parce qu'il y a une poutre qui est petite et noire ». Dès que le bandahara eût entendu ces paroles de *Toun Indra Sagara*, il s'empressa de faire préparer des poutres d'une coudée de largeur et d'un empan d'épaisseur, et en un instant arrivèrent encore des gens pour ce travail. Le bandahara était venu de sa personne dans la cuisine, pour faire poser ces poutres. Le bruit des gens occupés à ce travail fut entendu par *Sultan Mansour Chah*. Le Prince alors demanda : « Quel est donc ce grand bruit ? » Et *Toun Indra Sagara* répondit : « Monseigneur, c'est le bandahara qui remplace les poutrelles de la cuisine ; tout à l'heure il les a fait tailler et mettre en place. » *Sultan Mansour Chah* envoya porter au bandahara un vêtement d'honneur complet. A cette occasion l'on donna à *Toun Indra Sagara* le surnom de *Sahmoura*. Le palais donc étant achevé, *Sultan Mansour Chah* gratifia d'un vêtement chacun de ceux qui y avaient travaillé, puis il changea de demeure et s'installa dans le nouveau palais.

Peu de temps après, par l'arrêt de Dieu le très-Haut, le palais fut incendié tout à coup et les flammes montèrent par dessus le faîte. Alors *Sultan Mansour Chah*, la reine et ses suivantes, descendirent de ce palais dans un autre. Rien des richesses royales ne fut emporté, elles étaient toutes restées dans le palais. Alors les gens arrivèrent en foule pour opérer le sauvetage de ces richesses, ce qui était extrême-

ment difficile car le plomb fondu tombait du toît comme une pluie épaisse. Personne donc n'osait pénétrer dans le palais, malgré les ordres donnés par le bandahara de sauver les biens du roi. Plusieurs jeunes Seigneurs y entrèrent et à cette occasion reçurent des surnoms. Le premier qui entra se nommait *Toun Isop*, ce fut lui qui se précipita en avant de tous les autres, il rapporta au dehors plusieurs objets précieux du Roi ; mais il entra une seule fois et n'y retourna pas, on le nomma *Toun Isop Berakah* (le téméraire). *Toun Mia* voulut entrer, mais il eut peur que son poil ne fût brûlé, car tout son corps était couvert de poils, et on le surnomma *Toun Mia Houlat-Boulou* (Toun Mia la chenille velue). *Toun Ibrahim* voulut entrer, mais il eut peur et se borna à tourner tout autour du palais ; il fut nommé en conséquence *Toun Ibrahim Pousing langout berkoliling* (qui voudrait entrer dedans et tourne tout autour). *Toun Mohammed* n'entra qu'une seule fois, mais il en sortit chargé autant que deux ou trois hommes ensemble ; et on l'appela *Toun Mohammed Onta* (le chameau). Quant à *Hang-Isi*, qui était entré et sorti deux ou trois fois, pendant que les autres ne l'avaient fait qu'une seule fois, on le nomma *Hang Isi-Pantas* (l'Agile).

Les trésors du Roi qui étaient dans le palais furent ainsi sauvés, à l'exception toutefois de la couronne de *Sang Nila Outama* qui fut consumée. Quant au palais il fut complètement brûlé. Le feu une fois éteint, alors *Sultan Mansour Chah* donna des présents à tous les jeunes Seigneurs, chacun suivant son mérite. Ceux qui avaient mérité d'avoir un vêtement d'honneur furent gratifiés d'un vêtement d'honneur ; ceux qui avaient mérité d'obtenir un territoire à gouverner obtinrent un gouvernement ; ceux qui avaient mérité d'obtenir un titre furent titrés.

Sultan Mansour Chah dit au bandahara : « Faites construire le palais et le baleirong dans l'espace d'un mois. Telle est Notre volonté ! » Et le bandahara rassembla les gens pour construire le palais et le baleirong. Les gens d'*Oungaran*

firent le grand palais, ceux de *Tongkal* firent le petit, ceux de *Bourou* une dépendance du palais, ceux de *Souyor* une autre dépendance du palais. Les gens de *Pantchara-Serâpang* firent le baleirong, ceux de *Bourou* firent le baley-*pendâpa*, ceux de *Marib* firent le bâtiment des cuisines, ceux de *Sâwang* le bâlei-*Jawa* à côté du baleirong ; les gens de *Koudour* firent le baley-*Apit*. Les gens de *Santia* firent le baley-*Kandi* (pour faire bouillir l'eau). Les gens de *Mâli* firent le bâtiment des bains, ceux de *Oupang* firent les Magasins. Les gens de *Tongkal* construisirent la mosquée, et ceux de *Bintan* firent l'enceinte du palais. Les gens de *Mouara* construisirent *Kôta Ouwang* (le fort de la Monnaie). Ce palais était encore plus beau que tous ceux qui l'avaient précédé. Lorsqu'il fut complètement achevé, *Sultan Mansour Chah* récompensa tous ceux qui y avaient travaillé, chacun selon son rang. Après cela il s'en alla dans le palais neuf, et y résida désormais en parfaite tranquillité.

A quelque temps de là *Sri Nara Diradja*, qui était malade, sentit qu'il allait mourir ; alors il ordonna qu'on appelât le bandahara *Padouka-Radja*. Celui-ci étant arrivé, *Sri Nara Diradja* lui parla en ces termes : « Me voici tout-à-fait malade, et je sens que je vais mourir. Mes enfants sont encore tout jeunes, je les mets d'abord sous la garde de Dieu le Très-Haut et digne d'être glorifié, puis sous celle de mon jeune frère. Je ne leur laisse aucun héritage, si ce n'est cinq caisses remplies d'or dont chacune est la charge de deux hommes. Mes cinq enfants, frères et sœurs, sont sous votre autorité absolue. » Après cela *Sri Nara Diradja* retourna vers la miséricorde de Dieu. *Sultan Mansour Chah* vint faire enterrer *Sri Nara Diradja* ; il lui octroya le parasol, le tambour, la clarinette, la trompette et les timballes. Après l'enterrement, le Prince alors revint dans son palais profondément attristé. Tous les enfants de *Sri Nara Diradja* demeurèrent auprès du Bandahara *Padouka Radja* ; les garçons couchèrent au *Salasar* (galerie inférieure du palais).

Une nuit le bandahara étant descendu pour la prière *soubhou*

(du matin) aperçut juste au dessus de la tête de *Toun Motlahir* une lumière dont l'éclat brillant montait vers le ciel ; il s'approcha et vit que c'était *Toun Motlahir*, mais en un clin d'œil cette lumière éclatante s'éteignit. Le bandahara dit : « Ce *Toun Motlahir* ne tardera pas à devenir un homme plus grand que moi, mais sa grandeur ne sera pas de longue durée ! » Il fit plomber avec du plomb fondu les cinq caisses qui avaient été laissées pour ses enfants par *Sri Nara Diradja*, afin que personne ne pût les ouvrir. *Toun Tlahir* et *Toun Motlahir* mangeaient et buvaient auprès du bandahara. Il y avait encore un autre fils de *Sri Nara Diradja*, nommé *Toun Abdallah*, mais il était né d'une autre mère. Très grimacier de nature, il mettait trois jours à faire ses ongles ; quand il montait à cheval, à l'ombre, si la chaleur du soleil venait à se faire sentir, ne fût-ce même que le temps nécessaire pour faire cuire du riz, promptement il se mettait à l'abri. Si, pour l'élégance du vêtement, *Toun Tlahir* et *Toun Motlahir* étaient dépassés par *Toun Abdallah*, c'est que celui-ci avait encore sa mère.

Après quelque temps *Toun Tlahir* et *Toun Motlahir* avaient grandi ; arrivés à l'âge adulte ils étaient pleins de raison et capables de gouverner eux-mêmes leur volonté. Ils vinrent auprès du bandahara *Padouka Radja*, et lui dirent : « Monseigneur, maintenant que nous sommes devenus grands, il y a des gens qui se sont presentés à nous pour former une société, mais comment cela nous serait-il possible, puisque tout achat nous est interdit ? Nous voudrions pourtant tenter de le faire, mais nous n'avons pas de capitaux. Nous avons entendu dire que notre père avait laissé pour chacun de nous une caisse remplie d'or ; si c'est une grâce de Votre Seigneurie nous voudrions obtenir d'Elle le moyen d'être en état de tenter l'entreprise. » Le bandahara répondit : « Il est bien vrai que votre père a laissé pour chacun de vous une caisse remplie d'or ; mais cet or est à moi et je ne vous le donne pas. Si vous voulez faire une entreprise, soit ! je vous prête alors à chacun dix taëls d'or. » *Toun Tlahir*

et *Toun Motlahir* s'inclinant dirent : « C'est bien ! quels que soient les ordres de Monseigneur, nous ne les transgresserons jamais ! » Le bandahara donna à *Toun Tlahir* et à *Toun Motlahir* dix taëls d'or à chacun. *Toun Tlahir* et *Toun Motlahir* prirent cet or et le firent parvenir à leurs correspondants.

Après une année écoulée, *Toun Tlahir* et *Toun Motlahir* vinrent auprès du bandahara et lui présentèrent chacun dix taëls d'or. « Qu'est-ce que cet or là ? dit le bandahara. » *Toun Tlahir* et *Toun Motlahir* répondirent : « C'est l'or qu'un jour nous a prêté Votre Seigneurie ! » — Et, dit le bandahara, « Quel gain en avez-vous retiré ? » « Voici quel a été notre gain : nous avons racheté chacun un esclave, et en outre nous avons pourvu à tous nos besoins ! » — « Qu'on appelle les chefs des esclaves de *Si-Tlahir* et de *Si-Motlahir !* » dit le bandahara. Ces deux chefs étant venus, le bandahara *Padouka-Radja* dit au chef des esclaves de *Toun Tlahir* : « Où est votre liste d'inscription des esclaves ? » Et le chef répondit : « La voici, Monseigneur, » et il présenta sa liste. Le bandahara la lut et demanda : « quel est ce nom d'esclave ? » — Le nom de cet esclave, répondit le chef, c'est *Datang !* (venu). — Mais, reprit le bandahara : « cela n'est pas un nom : *Si-Datang*. » L'un s'appelle *Si-Datang-lama* (venu depuis longtemps), et l'autre *Si-Datang-baharou* (venu depuis peu). Le bandahara dit : « Qu'on les fasse venir ici tous les deux ! » Tous les deux étant venus, le bandahara dit : « Lequel est *Si-Datang-Baharou ?* Lequel est *Si-Datang-Lama ?* » — C'est moi, *Si Datang Baharou* ; c'est lui *Si Datang Lama !* » Le bandahara dit alors au chef des esclaves : « Quel est le nom de l'esclave récemment racheté par *Toun Motlahir ?* » Et le chef répondit : « Son nom est *Salâmat* (heureux !) » Et quel est celui qui paraît réellement *Salâmat* (heureux). Il y a celui-ci qui est *Salâmat lama* (heureux depuis longtemps) et celui-là qui est *Salâmat baharou* ! (heureux depuis peu). « Eh bien, dit le Bandahara, gardez les bien soigneusement tous les deux ! » Puis s'adres-

sant à *Toun Tlahir* et à *Toun Motlahir* il leur dit : « Vous m'avez rapporté cet or, qui est à moi ! Prenez-le et je vous rends vos deux caisses remplies d'or ! » *Toun Tlahir* et *Toun Motlahir* s'en retournèrent chez eux, avec les deux caisses remplies d'or ; et tous deux en envoyèrent à leurs associés.

Toun Tlahir ne souffrit jamais de naufrages dans ses voyages sur mer, et les trois fils de *Sri Nara Diradja* devinrent de grands personnages : *Toun Tlahir* fut créé par *Sultan Mansour Chah pengoulou-bandahari* et succéda ainsi à son père avec le titre de *Sri Nara Diradja* ; *Toun Motlahir* fut créé *tomonggong* et titré *Sri Maharadja* ; quant à *Toun Abdallah*, il reçut le titre de *Sri Narawangsa*. Et *Dieu sait parfaitement ; c'est en Lui qu'est notre recours et notre refuge !*

XVIIe Récit.

L'auteur de l'histoire dit : Ce récit est relatif à *Kempar*. Le Roi de ce pays se nommait *Maharadja Djaya*, il descendait des Souverains de *Menangkabau* et résidait dans la ville de *Pekan-touah*. Il n'était pas vassal de *Malâka*. *Sultan Mansour Chah* ordonna à *Sri Nara Diradja* d'attaquer *Kempar*, et *Sri Nara Diradja* fit ses préparatifs. Dès qu'ils furent terminés, il partit avec *Sang Satiya*, *Sang Naya*, *Sang Gouna* et tous les houloubalang. *Khodja Bâba* partit aussi, accompagnant *Sri Nara Diradja* au pays de *Kempar*. A leur arrivée, des gens apportèrent à *Maharadja Djaya* cette nouvelle : « Les gens de *Malâka* viennent nous attaquer. » Dès que *Maharadja Djaya* eut entendu que *Sri Nara Diradja* arrivait, il donna l'ordre à son mangkouboumi, nommé *Toun Demang* de rassembler tous les hommes de *Kempar*. *Toun Demang* sortit et fit rassembler tous les hommes et tenir prêtes toutes les armes et munitions de guerre. *Sri Nara Diradja* arriva, et tous les hommes de *Malâka* montèrent à la côte. *Maharadja Djaya* et *Toun Demang* sortirent à leur rencontre, montés sur un éléphant et armés de piques. Alors le combat s'engagea avec fureur entre les gens de *Malaka* et

ceux de *Kempar*. Il y en avait qui s'entreperçaient de leurs piques, d'autres se frappaient de leurs sabres et de leurs haches d'armes, d'autres s'entreflêchaient. Des deux côtés il y avait beaucoup de morts, et le sang coula à flots sur la terre. L'attaque des gens de *Malaka* avait été excessivement forte, et les gens de *Kempar* battaient en retraite. A cette vue *Maharadja Djaya* poussa son éléphant en avant, et de concert avec *Toun Demang*, il combattit les gens de *Malâka*. Partout sur leur passage les cadavres étaient épars dans la plaine, et le sang coulait sur la terre. Alors les gens de *Malâka* s'enfuirent et passèrent jusqu'à la rivière à l'exception de *Sri Nara Diradja* et de *Khodja Bâba* qui, seuls, se tenaient debout sans bouger de leur place. Alors *Maharadja Djaya* et *Toun Demang* arrivèrent avec un grand nombre d'hommes de *Kempar*. Leurs armes tombaient comme de la pluie autour de *Sri Nara Diradja* et de *Khodja Bâba*. *Sri Nara Diradja*, brandissant sa pique contre *Maharadja Djaya*, lui dit : « Monseigneur, cette terre est un peu petite, si elle était opprimée, acceptez cette pique ; c'est un don du padouka, votre frère aîné, je vous la présente en pleine poitrine. » Au même instant *Toun Demang* lançait sa pique contre *Khodja Bâba* et le blessait. Alors *Khodja Bâba* dit à *Sri Nara Diradja* : « Noble Seigneur, je suis blessé ! » *Sri Nara Diradja* banda la blessure et *Khodja Bâba* dont les armes étaient un arc et un bouclier, décocha une flèche qui atteignit *Toun Demang* à la tempe et la traversa de part en part. *Toun Demang* s'inclinant vers la terre tomba en bas de l'éléphant de *Maharadja Djaya*, et *Khodja Bâba* dit : « Eh bien ! que ressent *Toun Demang* ? » *Maharadja Djaya* voyant que *Toun Demang* était mort fut saisi de fureur, vite il poussa son éléphant contre *Sri Nara Diradja*. Celui-ci lui lança sa pique et *Maharadja Djaya* frappé en pleine poitrine fut tué. Lorsque les gens de *Kempar* virent que *Maharadja Djaya* et *Toun Demang* étaient morts, ils prirent tous la fuite. Les gens de *Malâka* se mirent à leur poursuite, en tuèrent un grand nombre, puis entrèrent dans le fort où ils firent un énorme

butin. L'éléphant, monture de *Maharadja Djaya* put être emmené à *Malâka* par *Sri Naru Diradja* avec les fruits de la victoire. Après quelques jours de route *Sri Nara Diradja* arriva à *Malâka* et entra en la présence de *Sultan Mansour Chah*. Le Prince fut extrêmement content d'entendre que le pays de *Kempar* était vaincu, et il gratifia de vêtements d'honneur *Sri Nara Diradja, Sang Satiya, Sang Gouna, Sang Djaya*, chacun selon son mérite. Quant à *Khadja Bâbu* il fut titré *Ikhtiyar Melouka*. C'est lui qui engendra *Bapa Khodja Boulan* ; *Khodja Boulan* engendra *Khodja Mohammed* ; puis ensuite *Bapa Khodja Omar*, *Khodja Bouang*, et *Toun Bidjayan* laquelle épousa *Padouka Sri Indra Toun Amat*. D'eux naquirent *Toun Hitam*, et *Toun Meryam*, *Toun Ketchil*, qui épousa *Padouka Megat*, le fils aîné de *Sri Akar Radja* surnommé *Toun Outousan*, et le petit fils de *Sri Radja Toun Tlahir*. *Padouka Megat* eut deux filles, dont l'une nommée *Toun Tchemboul* épousa *Sri Samar*. *Toun Hitam* engendra *Toun Djemal* et *Toun Mahmoud* lequel fut titré *Padouka Sri Indra* et se maria avec *Toun Kembak* fille du datou *Sakoudi*, et en outre ils eurent deux autres enfants nommés *Toun Poutih* et *Toun Pendek*. Une autre fille de *Padouka Megat* et de *Toun Meryam* nommée *Toun Ketchil* épousa *Toun Pahlaouan* ; ils eurent deux enfants *Toun Djamaat* et *Toun Tipah*. D'autre part *Toun Kouni* fils de *Padouka Sri Indra Toun Amat* se maria avec *Toun Poua* fille de *Padouka Sri Radja Mouda*, surnommé *Toun Hosséïn* ; il engendra *Toun Solong* qui se maria avec *Megat Siak*. Ils eurent pour enfants *Megat Dagang* et *Megat Kling* titré *Padouka Megat*. Quant à *Ikhtiyar Melouka*, il fut gratifié d'un glaive et reçut l'ordre de se tenir debout sur les gradins du baley avec tous les bantara.

Kempar fut confié à *Sri Nara Diradja*, et *Sri Nara Diradja* fut le premier qui établit un *adipati* (gouverneur général ou vice-roi) à *Kempar*.

Ensuite *Sultan Mansour Chah* voulut envoyer attaquer *Siak*. *Siak* était un grand pays à l'intérieur, dont le roi se

nommait *Maharadja Permey Soura*, et descendait des rois de *Pagar-rouyong*. Il n'était pas vassal de *Malâka* ; c'est pourquoi le Prince donna l'ordre à *Sri Oudâni* d'aller l'attaquer avec soixante bâtiments. *Sang Djaya Pekrama* et *Sang Sourân* et *Ikhtiyar Melouka* reçurent en même temps l'ordre d'accompagner *Sri Oudâni*. Ce *Sri Oudâni* était fils de *Toun Hamzah* et petit-fils du bandahara *Sri Amar Radja*. Il eut deux enfants, l'un nommé *Toun Abou Sahid*, l'autre nommé *Toun Pérak*. *Toun Abou Sahid* engendra l'orang-kaya *Toun Hosséïn* ; *Toun Hosséin* engendra *Sri Ratna* ; *Sri Ratna* engendra *Toun Hidoup*, et *Toun Hidoup* engendra *Toun Poutih* et *Toun Kouri*. Quant à *Toun Pérak*, il engendra *Toun Asih* et un fils nommé *Toun Mohammed*.

Sri Oudâni possédait *Marib*, et en ce temps là la flotte de *Marib* était forte de trente lantcharan à trois mâts. Quand tous les préparatifs furent terminés, *Sri Oudâni* partit avec les houloubalang. Après plusieurs jours en route, il arriva au pays de *Siak*. Des gens portèrent cette nouvelle à *Maharadja Permey Soura* : « Une flotte de *Malâka* vient nous attaquer. » Alors le Prince dit à son *mangkouboumi*, *Toun Djana Pekiboul*, de rassembler ses soldats et de mettre en bon état les armes et le fort. Arriva la flotte de *Malâka*. Le fort de *Siak* était sur le bord de la rivière. Les gens de *Malâka* amarrèrent leurs bâtiments le long du fort, et ils s'élancèrent à l'attaque avec leurs armes, semblables au torrent qui descend du haut de la colline. Les hommes de *Siak* en grand nombre furent tués et jonchèrent le sol. Quant à *Maharadja Permey Soura*, il se tenait debout sur son fort rassemblant autour de lui ses soldats pour combattre. *Ikhtiyar Melouka* l'ayant vu, promptement décocha une flèche contre lui : le Prince fut atteint et sa poitrine fut traversée de part en part. Tous les soldats voyant leur roi mort s'enfuirent en désordre de tous côtés. Le fort fut alors pris par les gens de *Malâka* qui pénétrèrent dans l'intérieur et y firent un énorme butin. Il y avait un fils de *Maharadja Permey Soura*, nommé *Mégat Koudou*. Il fut amené à *Sri*

Oudâni avec *Toun Djana Pekiboul*, et *Sri Oudâni* les emmena avec lui à *Malâka*. A son arrivée à *Malâka*, *Sri Oudâni* entra en la présence du Sultan, amenant avec lui *Mégat Koudou* et *Toun Djana Pekiboul*. *Sultan Mansour Chah* donna un superbe vêtement d'honneur à *Sri Oudâni*, et les houloubalang qui étaient partis avec lui furent gratifiés de vêtements d'honneur, chacun suivant son rang. *Ikhtiyar Melouka* fut conduit en triomphe autour de la ville, en récompense de ce qu'il avait tué *Maharadja Permey Soura*, et il fut créé *Perdana-Mantri*. *Megat Koudou* reçut un vêtement d'honneur du Prince, et fut marié avec une de ses filles nommée *Radja Mahadéwi*. En outre il fut fait radja à *Siak* et reçut le titre du *Sultan Ibrahim* ; quant à *Toun Djana Pekiboul* il demeura son *mangkouboumi*. *Sultan Ibrahim* eut de la princesse son épouse, fille de *Sultan Mansour Chah*, un fils nommé *Radja Abdallah*.

Et Dieu sait parfaitement ! C'est en Lui qu'est notre recours et notre refuge !

ARIS. MARRE.

MÉLANGES.

L'*Epistula Eucherii* et le martyre de la légion Thébéenne.

Un des faits les plus intéressants, mais aussi les plus controversés, dans l'histoire des persécutions, est sans contredit le martyre de la Légion thébéenne, sous le règne de Dioclétien. A Agaune, dans le Valais, aujourd'hui Saint-Maurice en Suisse, une légion de soldats thébéens, commandés par S. Maurice, aurait versé son sang pour le Christ. Des traditions postérieures parlent de soldats thébéens martyrisés en beaucoup d'autres lieux, la plupart fort éloignés d'Agaune : Maximien, le collègue de Dioclétien, aurait fait poursuivre et massacrer partout les restes de cette héroïque phalange. Ce sont les Thébéens *extra-agauniens*. Les deux groupes les plus importants sont ceux de Trèves et de Cologne.

Nous restreindrons cette étude aux seuls martyrs agauniens. Quant aux Thébains extra-agauniens, nous croyons pouvoir dire avec M. P. Allard, qu'il serait difficile de nier l'existence de tous ces martyrs, mais qu'il est probable que « l'imagination populaire, » frappée du fait incontestable du massacre des Thébains, a rat- » taché à leur groupe un grand nombre d'autres martyrs, dont » le souvenir local s'était conservé, mais dont l'histoire précise » avait péri.... L'héroïsme du soldat chrétien et martyr semblait » désormais personnifié dans les Thébains. » On comprend dès lors sans peine qu'on ait pu « enrégimenter après coup dans leur » glorieuse milice plus d'un émule de leur courage et de leur » foi » (1). Nous trouverions donc ici un de ces cycles hagiographiques, dont les fastes chrétiens offrent plus d'un exemple.

L'histoire de la controverse sur les martyrs d'Agaune a été

(1) P. Allard, *La Controverse et le Contemporain*, p. 189. Paris, octobre 1888. Le savant historien a publié dans la revue citée, pp. 161-196, un mémoire lu au Congrès scientifique international des catholiques à Paris en 1888.

refaite naguère succinctement par M. Stolle (1), et avec plus de détails par M. de Montmélian (2) Nous la résumons brièvement. Jusqu'à la Réforme, l'historicité n'est pas contestée ; ce furent les Centuriateurs de Magdebourg, qui formulèrent le premier doute, mais sans le motiver ; après eux, bien d'autres écrivains, sans autre raison que leurs préjugés confessionnels, jeterent la pierre aux martyrs d'Agaune. Parmi ceux qui ont discuté, sinon impartialement, au moins plus sérieusement la question, apparait le ministre protestant Jean-Armand du Bourdieu (3) : pour lui le fait est inadmissible, parce qu'aucun auteur contemporain n'en fait mention et qu'il est difficile d'admettre le massacre en masse de toute une légion. Suivit une réfutation du bénédictin Joseph de l'Isle en 1741, puis vinrent de nouvelles attaques ; plus tard en 1757 parut le travail du bollandiste Cleus (4). Ce fut vers la même époque que Rivaz (5) descendit dans la lice et se fit le vaillant champion de nos martyrs ; il eut, comme Cleus, le mérite de recueillir les témoignages les plus anciens sur le culte des Thébéens, mais surtout d'avoir démêlé deux rédactions dans le récit de la passion des martyrs. Désormais, Rivaz guida les défenseurs, comme du Bourdieu inspira les adversaires. Parmi ceux-ci notons MM. Rettberg (6), A. Hauck (7), Stolle (8), approuvé par MM. Batiffol (9) et Berg (10). On peut citer au nombre des défenseurs, outre Ruinart et Le Nain de Tillemont, Friedrich (11), Ducis (12), M. de Montmélian (13) et surtout M. Paul Allard (14).

(1) *Das Martyrium der thebaischen Legion*, p. 1 sqq. Breslau, 1891

(2) *S. Maurice et la Légion thébéenne*, t. I, p. 258 sqq. Paris, 1888.

(3) *Dissertation historique et critique sur le martyre de la Légion thébaine*, Amsterdam, 1705, parue en Angleterre en 1696.

(4) *Acta sanctorum*, sept. t. VI.

(5) *Éclaircissements sur le martyre de la Légion thébéenne*. Paris, 1779.

(6) *Kirchengeschichte Deutschlands*. t. I, p. 94-111, Göttingen 1846-48.

(7) *Kirchengeschichte Deutschlands*. t. I, p. 9, note.

(8) *Das Martyrium der theb. Legion*. Breslau, 1891.

(9) Compte-rendu du travail de Stolle, *Revue historique*, t. LI, p. 360-4, 1893.

(10) *Der h. Mauricius u. die theb. Legion*. Halle a. S., 1895.

(11) *Kirchengeschichte Deutschlands*. t. I, p. 101 sqq. Bamberg, 1876.

(12) *S. Maurice et la Légion thébéenne*. Annecy, 1887.

(13) *S. Maurice et la Légion thébéenne*. 2 vol. Paris, 1888.

(14) Revue citée. Voir aussi son ouvrage sur *La Persécution de Dioclétien...*, t. I, p. 17-34 et t. II, p. 335-364. Paris, 1890.

Après avoir examiné la valeur de la « passio » de ces martyrs (1), nous tâcherons de mettre en œuvre les renseignements fournis ; nous terminerons notre étude en répondant aux objections qu'on pourrait soulever contre notre manière de voir.

Le document principal, pour ainsi dire unique, concernant les martyrs thébains, est la *Passio Acaunensium martyrum* ou *Acta Mauritii et sociorum ejus*, dont il existe deux rédactions, l'une plus courte, que nous appellerons A, l'autre plus longue B. Avant la découverte de A, on attribuait B au célèbre évêque de Lyon, S. Eucher († 450-455). Ce récit était, dans le manuscrit qu'on connaissait, précédé de la lettre *ad Salvium*, auquel le récit était adressé ; l'*epistula* et la rédaction B furent donc éditées ensemble, comme provenant du même auteur. Cependant B contenait des faits qu'Eucher de Lyon ne pouvait aucunement connaître, puisqu'ils sont postérieurs à sa mort : par exemple la mention de l'abbé Ambroise et du roi Sigismond (commencement du VI[e] siècle). On se contenta de dire que le texte avait été interpolé, jusqu'au moment où Chifflet (2) trouva la rédaction plus courte A. Ruinart découvrit encore d'autres mss., les compara entre eux et donna une édition critique du texte dans ses *Acta primorum martyrum sincera* (Paris, 1689).

A notre avis, *l'auteur de l'*epistula ad Salvium *et de la rédaction A est Eucher, évêque de Lyon* († vers 450-455). La lettre qui introduit le récit du martyre est écrite par Eucher à Salvius ou Silvius. L'inscription en fait foi : *Domino beatissimo in Christo Salvio episcopo Eucherius* (3). Il est communément admis que cet Eucher était un évêque de Lyon ; mais on discute la question de savoir quand il a vécu. La divergence des opinions provenait de ce fait qu'on ne distinguait pas les deux rédactions et surtout qu'on les regardait comme l'œuvre d'un seul et même écrivain. Du Bourdieu prétendait que A n'était qu'une édition abrégée de B. Or, le récit B ne peut être placé avant 523, puisqu'il mentionne la mort du roi des Burgondes, Sigismond, arrivée en 523. La question se posait donc : le rédacteur

(1) Pour cette partie, nous suivons d'ordinaire l'ouvrage cité de M. Stolle.

(2) *Paulinus illustratus*, p. 86-92. Dijon, 1662.

(3) Nous citons d'après Dom Ruinart, *Acta primorum martyrum sincera*. p. 274-78, Amsterdam 1713. — Le même texte se trouve dans l'appendice de l'ouvrage de M. Stolle, p. 101 sq.

est-il Eucher du Ve siècle, ou bien un Eucher du VIe siècle, également évêque de Lyon? Rettberg (1) choisit ce second Eucher, un des deux Eucher présents au synode d'Orange en 529, et qui d'après lui, aurait été évêque de Lyon. Mais cette hypothèse est dénuée de tout fondement : car, les actes du synode ne mentionnent le siège épiscopal ni de l'un ni de l'autre de ces deux évêques appelés Eucher (2), et, ce qui plus est, on ne trouve pas de second Eucher dans les trois plus anciennes listes épiscopales de Lyon, publiées par Chifflet (3). Au contraire, l'épître, et pour sa forme et pour son contenu, convient parfaitement à l'époque du premier Eucher († vers 450). Ce sera donc bien lui, qui aura écrit la lettre *ad Salvium*. De plus, celle-ci s'adapte parfaitement au récit A. Le latin de A est bien le latin de cette époque, le style aussi est celui d'Eucher dans ses autres écrits ; nous retrouvons même quelques idées qui lui sont familières (4). Ce qui confirme cette opinion qu'Eucher est l'auteur de ces actes, c'est que nous possédons des documents qui nous attestent qu'avant 500 il existait des actes de nos martyrs. La biographie de S. Romain, abbé de Condate († 460), écrite vers 510, nous affirme l'existence d'une basilique et d'une passion écrite (5) ; un fragment de l'homélie prononcée en 515 par S. Avit, archevêque de Vienne, à l'occasion de la reconstruction de la basilique à Agaune, nous atteste non seulement qu'il existait une passion écrite, mais aussi que depuis longtemps on la lisait, sans doute dans l'église des martyrs, que la légion avait été décimée deux fois, que personne n'avait échappé au massacre, ce qui est en harmonie parfaite avec le récit A. (6)

On pourrait ajouter que tous les mss. portent le nom d'Eucher. Il est vrai que les deux récits lui sont indistinctement attribués, mais cela n'empêche pas que ce témoignage des mss. ait sa valeur. On pouvait en effet s'y méprendre, puisque B contient exactement A. Mais comme nous ne connaissons pas l'âge exact des plus

(1) Ouvr. cité t. I, p. 97.

(2) *Mansi. ss. Conciliorum... collectio*, t. VIII, p. 718, 1757-1798, Florence et Venise.

(3) *Paulinus illustratus*, p. 81. et A. Mellier, *De vita et scriptis Eucherii*, p. 85-98, Lugduni, 1877.

(4) Voir Stolle, ouvr. cité, p. 10, note 2.

(5) *Acta sanctorum*, febr. t. III, p. 738 sqq.

(6) *Acta sanctorum*, sept. t. VI. Stolle, ouvr. cité, p. 11, note 1 et 2, où il donne les deux textes, et *Gallia christiana*, t. XII, p. 771.

anciens mss. (1), nous ne voulons pas insister sur cet argument. On aurait tort d'en appeler ici à l'argument de tradition : ce défaut n'a pas été assez évité ni par Ducis ni par M. de Montmélian. (2)

Que faut-il penser de la narration plus longue B (3) ? C'est évidemment une seconde édition de A, mais remaniée et augmentée : elle emprunte littéralement la substance du premier récit, mais elle l'orne davantage, elle l'amplifie en ajoutant des détails, des faits supposés, comme le discours de Maximien apprenant la résistance des Thébains, des faits aussi qu'Eucher ne pouvait connaître, puisque, même à les supposer réels, ils seraient arrivés après sa mort : par exemple la découverte du corps de S. Innocent dans les eaux du Rhône vers 460, la reconstruction de l'église d'Agaune sous l'abbé Ambroise vers 520, l'introduction au monastère Agaunien de la psalmodie perpétuelle etc. Trois faits surtout, évidemment inventés, dit M Stolle (4), donnent à B une allure toute différente de A : 1. les Thébains ont reçu la foi d'un évêque de Jérusalem ; 2. passant par Rome, ils ont été confirmés dans leurs croyances par le pape Marcellin ; 3. ils se dirigent avec Maximien vers les Alpes, et là ils refusent de combattre de prétendus chrétiens, les Bagaudes. Le premier détail est, semble-t-il, légendaire ; entre le deuxième et le troisième il y a contradiction manifeste : la campagne contre les Bagaudes doit être placée en 285-286 (5) ; or, Marcellin fut pape de 296 à 304. Donc anachronisme évident. On comprend ces détails sous la plume d'un admirateur des martyrs, qui veut célébrer leur triomphe, décrire leur origine, sans se douter qu'il le fait au détriment de la vérité. M. Stolle (6) en conclut : comme source, B n'a, en comparaison de A, aucune valeur. Ce jugement semble trop absolu. Sans doute il y a des détails qui trahissent la légende, mais suit-il de là que tout le récit doive être relégué dans le domaine des fables ? Ainsi, pourquoi se refuserait-on à croire que sous l'abbé Ambroise, la basilique a été rebâtie,

(1) Ruinart, ouvrage cité, p. 271, donne comme âge approximatif du ms. de l'abbaye de Fosses, le commencement du IX[e] s. — Chifflet, ouvr. cité, p. 86, dit : *ex codice perquam vetusto S. Augendi Jurensis* .., sans préciser davantage.

(2) Ouvrages cités, passim.

(3) Voir le texte dans Montmélian, ouvr. cité, t. II, p. 377.

(4) Ouvrage cité, p. 12.

(5) P. Allard, *La Persécution de Dioclétien*, t. I, p. 17 sqq.

(6) Ouvrage cité, p. 12-13.

que le roi Sigismond a ordonné d'établir le « laus perennis » dans le monastère de Saint-Maurice ? Pour ce qui regarde la partie presque littéralement empruntée au récit A, on ne peut nier qu'elle mérite l'autorité d'une copie fidèle ; pour qui compare les deux textes, il est évident que le moine d'Agaune, qui a écrit le second récit, avait sous les yeux le premier : cette seconde rédaction a été faite au IX[e] siècle d'après M. Stolle (1), au VII[e], d'après M. P. Allard (2), au commencement du VI[e], d'après d'autres, suivant en cela l'opinion du savant Rivaz (3), mais certainement pas avant l'année 520.

Nous nous servirons donc seulement du récit A, sauf à prendre quelques détails, pour lesquels B mérite certainement créance. Ici se pose la question : ce récit A nous est-il parvenu, tel qu'il est sorti des mains d'Eucher ? Les critiques sont unanimes à l'affirmer, et les considérations qui précèdent semblent plaider aussi en faveur de l'intégrité des actes. M. Stolle (4) lui-même ne formule de doutes que pour le chapitre 6, qui contient le martyre du vétéran Victor, les noms des chefs thébains (5) Maurice, Exsupère et Candide, les noms des deux martyrs de Soleure Ursus et un autre Victor. Malheureusement, les arguments qu'il produit sont loin d'être apodictiques. Tout d'abord la partie 6^b qui parle des martyrs de Soleure, lui paraît avoir été insérée plus tard. Voici pourquoi : Eucher veut célébrer uniquement les martyrs d'Agaune, comme il le dit lui-même au chapitre 1. Nous avouons que nous ne voyons pas la conséquence que M. Stolle veut déduire de là. Il faudrait plutôt conclure : donc Eucher devait parler des martyrs de Soleure, *qu'on disait* appartenir au même corps d'armée.

Mais, continue le même auteur, Eucher croit que *toute* la légion a été massacrée à Agaune. Sans doute, il le croit, et c'est aussi pour cela qu'il dit : « Ex hac eadem legione fuisse *dicuntur* etiam illi martyres Ursus et Victor, quos Salodoro passos *fama confirmat* ». Pour nous, nous ne voyons aucune contradiction dans le récit de l'évêque de Lyon. M. Stolle ajoute encore : Eucher ne connait que quatre noms. Il aurait pu dire plus exactement : Eucher ne connaît et ne donne *avec certitude* que quatre noms. Pour les deux autres,

(1) Ouvrage cité p. 13 ; p. 13 sqq. il discute l'opinion de Rivaz.
(2) *La Persécution de Dioclétien*, t. II, p. 347-8.
(3) Ouvrage cité, p. 20 sqq.
(4) Ouvr. cité, p. 11-12 et Excurs. I, p. 84 sqq
(5) Notez cependant que ces trois noms se trouvent deja au chap. 4.

il ne fait que rapporter *ce qu'on dit :* fuisse *dicuntur... fama.* M. Stolle a senti lui-même la faiblesse des raisons qu'il allègue, car il dit en terminant (p. 85) : « man gewinnt den *Eindruck*, dass nicht leicht ein und derselbe Verfasser beides geschrieben habe. » En tout cas *cette impression* ne durera qu'aussi longtemps qu'on voit des difficultés où il n'y en a pas.— Mais voici que M. Stolle s'en prend à tout le chapitre 6 : ici encore il se montre très impressionnable. La narration, dit-il en substance (p. 85), semble achevée au chapitre 5 ; le chapitre 6 aurait dû se trouver avant la fin du chapitre 5, où le narrateur, en une sorte d'épiphonème, résume son récit. — Nous répondons que le martyre des soldats thébéens à Agaune est terminé. Or, c'est précisément ce martyre qu'Eucher veut raconter, comme le faisait observer M. Stolle lui-même en nous renvoyant au chapitre 1. Il est donc tout naturel que le narrateur termine par une proposition générale : « sic interfecta est illa plane angelica Legio... etc. » Suit alors au chapitre 6 le martyre du vétéran Victor : puisqu'il n'est pas de la Légion thébaine et qu'il n'arrive qu'après le massacre (1), il est tout naturel que le récit de sa mort suive le récit du massacre général. — Quant à Ursus et Victor, Eucher n'était certain ni de leur qualité de soldats thébéens, ni de leur martyre à Soleure ; il ne paraît donc pas étrange que ce fait soit placé après le récit du carnage à Agaune. On le voit, il n'y a rien que de très naturel dans toute la narration et on échappe facilement à cette *impression*, due uniquement aux suggestions du savant critique, que ces deux passages n'ont pas été composés par le même historien. Nos soupçons, ajoute M. Stolle (p. 85 sqq.), sont confirmés par d'autres arguments. Le missel goth-gallican contient une *Missa Mauricii* (2), dont la composition doit être placée à la fin du Ve ou au commencement du VIe siècle, par conséquent peu de temps après Eucher. Dans l'*immolatio* (aujourd'hui *praefatio*), nous trouvons un récit sommaire du martyre Agaunien ; dans les autres prières nous trouvons le nombre de 6600 martyrs et le nom de S. Maurice. — Pour qui compare la messe et la rédaction A, l'analogie est si évidente qu'on ne peut qu'approuver l'opinion de Ruinart, à savoir que la messe a été

(1) VI. Victor autem martyr nec *Legionis ejusdem fuit*...... Hic cum iter agens subito *incidisset in hos, qui passim epulabantur laeti martyrum spoliis*. ..

(2) M. Stolle donne le texte en Appendice, ouvr. cité, p. 106.

empruntée à Eucher lui-même. Or la légende du vétéran Victor est totalement inconnue ; l'auteur de la messe ne connaît pas de soldats thébéens martyrisés ailleurs qu'à Agaune : « Tanta enim fuit constantia populi, et . .. inimici, ut *nec furor invenerit postmodum quod occideret, nec gloriosum remanserit quod periret* ». — C'est ce qui ressort aussi de la « *prosa in honorem martyrum Thebaeorum* » (1).— Nous remarquons tout d'abord que la messe et la prose sont composées « *in honorem Mauricii et sociorum ejus* » *A priori* il n'est donc pas étonnant que l'épisode du vétéran Victor soit passé sous silence. Ensuite l'argument de M. Stolle prouve trop : S. Maurice seul est nommé. Donc Exsupère et Candide étaient inconnus. M. Stolle l'a remarqué aussi, mais ce silence lui paraît sans importance, vu que des messes en l'honneur des groupes de saints ne portent que rarement tous les noms, mais seulement le nom du saint principal (2). Nous dirons donc : ou bien l'auteur de la messe a voulu écrire uniquement en l'honneur des martyrs thébains proprement dits d'Agaune, et alors *il ne devait* parler ni du vétéran Victor, ni des deux martyrs de Soleure ; ou bien il a voulu comprendre ces derniers dans le groupe des martyrs thébains, et alors il lui suffisait, comme dit M. Stolle lui-même, de nommer le chef et de raconter l'épisode principal du massacre en masse. — Pour ce qui est en particulier du martyre de Soleure, il n'est pas étonnant du tout qu'il n'ait pas été mentionné, si l'on admet que la messe est empruntée à Eucher, puisque l'évêque de Lyon ne le donne aucunement comme certain. Dans tous les cas, nous croyons que la preuve est loin d'être concluante. M. Stolle oppose encore certaines difficultés, tirées des martyrologes et calendriers (p. 87 sqq.). Mais il oublie que leurs données sont très incertaines, souvent contradictoires, que leur âge est fort discuté ; il oublie notamment qu'il a dit lui-même (p. 26) que les martyrologes hiéronymiens sont des sources détestables « *die denkbar schlechtesten Quellen* ».

Nous croyons pouvoir conclure que Stolle n'a pas démontré que le chapitre 6 est interpolé. Autre chose est de savoir si les faits qu'il contient appartiennent à l'histoire. Ici se place la question de l'autorité d'Eucher

Puisqu'il écrit un siècle et demi après l'évènement qu'il atteste,

(1) M. Stolle donne le texte, ouvr. cité, p. 106.
(2) Ouvrage cite, p. 86, note 1.

l'évêque de Lyon n'est pas un témoin contemporain ou immédiat, mais un écrivain postérieur, qui nous rapporte ce qu'il a entendu dire à d'autres. Pélerin d'Agaune, il avait recueilli sur les lieux mêmes l'histoire de ce glorieux martyre, connu de tous ; mais, non content de recueillir le fait de la bouche même du peuple, il avait consulté des hommes capables de l'instruire avec certitude « *ab idoneis auctoribus* rei ipsius veritatem quaesivi (prologue) » ; il vivait moins de 150 ans après les faits et les avait appris *d'une tradition dont il indique avec soin les divers chaînons :* il avait été renseigné par ceux qui affirmaient tenir ces faits d'*Isaac, évêque de Genève* (entre 389 et 415, d'après M. P. Allard) ; celui-ci les connaissait grâce à l'évêque *Théodore*. Le texte porte : « *credo* » ; cette ajoute atténue, il est vrai, la valeur de cette tradition, mais ne la détruit pas ; elle montre l'extrême prudence de notre témoin (1). Ce Théodore assistait au concile d'Aquilée en 381 (2), il occupait le siège d'Octodure, dont dépendait Agaune, depuis 349 (3). — Si l'on suppose donc qu'il avait 40 ans au moment de son élévation à l'épiscopat, il serait né moins de 25 ans après la date du martyre des Thébains. (4) C'est donc bien un homme du temps passé : « vir anterioris temporis », et le témoignage d'Eucher se trouve ainsi par une tradition dont on aperçoit le premier témoin et qui n'a pas subi d'interruption (5), relié à celui des contemporains. De plus, la simplicité du récit montre un auteur uniquement préoccupé d'instruire les générations futures de ce fait glorieux (6) : pas de ces détails légendaires que nous avons trouvés dans la rédaction B,

(1) Voici le texte d'après Ruinart : « ... *ab idoneis auctoribus* rei ipsius « veritatem quaesivi ; *ab his* utique qui affirmabant *ab episcopo Genavensi* « *sancto Isaac,* hunc quem retuli passionis ordinem cognovisse ; qui, **credo,** « rursum haec retro à beatissimo *episcopo Theodore, viro temporis anterioris,* « acceperat. »

(2) Mansi, ouvrage cité, t. VIII, p. 599.

(3) Ul. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge*, bio-bibliogr., p. 2173.

(4) Si l'on admet la date de 285-6, — qui n'est pas certaine — mais c'est la date la plus reculée. Voir P. Allard, *La Persécution de Dioclétien*, t. I, p. 17 sqq. et t. II, p. 348 sqq.

(5) « Per succedentium relationem rei gestae memoriam nondum intercepit oblivio » (ch. 1).

(6) « Ne per incuriam tam gloriosi gesta martyrii ab hominum memoria tempus aboleret (prologue) ».

pas ou presque pas de faits merveilleux ; deux miracles seulement sont relatés ; enfin toute la lettre trahit chez son auteur un soin minutieux de connaître avec exactitude ce qui est historique. Nous en trouvons un exemple frappant dans la relation du martyre de Soleure.

La lettre de S. Eucher sera donc difficilement rangée parmi les compositions légendaires. Elle n'est pas, il est vrai, une de ces relations originales, écrites soit par des témoins oculaires, soit d'après des sources écrites ; mais elle ne doit pas non plus être confondue avec les simples légendes : ce n'est pas une tradition orale au sens strict. De nombreux documents hagiographiques tiennent une place intermédiaire entre les sources immédiates et les travaux d'après les sources écrites d'une part, et la légende d'autre part : on peut y retrouver quelle a été pour leur auteur la source orale de ses renseignements. D'autre part, on aperçoit cependant le travail personnel de l'auteur ; il s'efforce de compléter et d'embellir ses renseignements par ses conjectures et d'après les idées de son époque.

Ces caractères se retrouvent dans la lettre de S. Eucher. Un écrivain du V[e] siècle ne pouvait se contenter de relater brièvement, en style de procès-verbal, à la façon des pièces anciennes, le trépas des martyrs : il lui faut placer sa narration dans un cadre historique, l'entourer de circonstances qui l'expliquent et la rendent vraisemblable, lui communiquer le mouvement et la vie : de là le rapide tableau de la persécution de Dioclétien, le portrait de Maximien Hercule, un monstre altéré de sang chrétien : de là le discours et le message des héros — c'est le travail personnel de l'auteur. Mais si les circonstances dans lesquelles il encadre sa narration sont le résultat de ses conceptions personnelles, il nous indique lui-même de quels témoins il tient le fait du martyre, et ces témoins remontent jusqu'à l'époque même de l'événement. (1)

(A suivre). J. M.

---

(1) Voir P. ALLARD, *La Persécution de Dioclétien...*, t. II, p. 336 sqq.

COMPTES-RENDUS.

De Origenis Ethica, dissertatio theologica quam ... ad summos in S. Theologia honores ... publice defendet Guillelmus Capitaine. Monasterii Guestf. 1898 (46 pp. 8°).

Cette dissertation ne forme que le premier fascicule d'un ouvrage plus étendu sur l'ethique d'Origéne. Elle comprend l'introduction et un chapitre sur la nature de l'homme.

Dans l'introduction l'auteur rappelle les circonstances du milieu ou Origene déploya sa merveilleuse activité littéraire et que l'on ne peut perdre de vue pour juger comme il convient l'œuvre de l'illustre écrivain d'Alexandrie. C'est à bon droit que M. Capitaine fait observer que les divers points de doctrine philosophique ou theologique d'Origene doivent etre consideres dans leurs rapports avec les principes généraux d'où ils decoulent. Ceux qui ont entrepris de demontrer l'orthodoxie absolue de ses écrits en négligeant cette precaution essentielle, ont fait une œuvre inutile et fausse. L'auteur présente aussi quelques observations sur l'état des sources, notamment pour les parties dont nous n'avons pas le texte grec original. Bien qu'il n'ait compose que tres peu de traités consacres a des questions de morale, Origéne attachait à l'Ethique une grande importance. Ses enseignements en cette matiére doivent étre recueillis dans ses divers ouvrages. M. Capitaine nous donne déjà dans l'introduction un aperçu sur certaines doctrines fondamentales du maître, notamment touchant la preexistence des âmes et la négation d'un etat de terme final. Il est à noter a ce propos, comme l'auteur le fait d'ailleurs remarquer, que, malgré une fidelité généralement assez constante à ses principes, Origéne tombe souvent dans la contradiction. Les principes qui lui sont propres ne l'ont pas toujours conduit aux conclusions erronees qu'il aurait du en tirer logiquement. Il est animé d'un tres sincere souci d'orthodoxie.

Dans le chapitre sur la nature de l'homme M. Capitaine passe successivement en revue les idees d'Origene sur le corps et sur l'âme. Sa théorie sur la composition du corps, lequel, outre les quatre éléments, comprend le λόγος σπερματικός, fournit l'occasion d'un expose sommaire de sa doctrine sur la résurrection. L'âme raisonnable est la partie supérieure de l'homme ; elle est spirituelle, mais a toujours besoin, pour l'exercice de son activité, d'une enveloppe matérielle. L'âme a existé avant le corps. Les péchés commis par les esprits, qui avaient tous été créés égaux et de même substance, ont eté la cause, pour un grand nombre d'entre eux, de leur union avec le corps, qui

n'est d'ailleurs pas mauvais de sa nature ; la cause aussi des inégalités au point de vue des facultés naturelles, que nous voyons régner parmi les hommes.

Un jour toutes les créatures raisonnables, même les damnés et les démons, retourneront à l'état de perfection où ils avaient été créés. Origène ne semble pas avoir été trichotomiste, bien que le langage dont il se sert soit parfois de nature à donner le change à ce sujet. Parlant de la dignité éminente de l'âme humaine d'après Origène, l'auteur etablit un parallèle entre le λόγος de S. Jean et celui de Philon ; la raison dans l'homme est une participation du λογος divin. En enseignant cette doctrine, c'est au Verbe de la théologie chrétienne que le disciple de Clément rapporte l'origine de la lumière spirituelle qui brille en chaque âme. De même la sainteté est une participation de l'Esprit saint. Dieu a voulu que l'âme raisonnable fût faite à son image et à sa ressemblance. Dès l'instant de sa création elle reçut l'empreinte ineffaçable de cette image, qui est le Verbe de Dieu. Quant à la ressemblance, l'homme doit travailler à l'acquérir et n'y parviendra que dans l'état de béatitude. Il est à rappeler toutefois qu'au moment de la création, tous les esprits avaient été constitués en une condition d'absolue pureté d'où le péché les a fait déchoir : la fin n'est que le retour à cet état primordial. Puis encore, d'après Origène, l'homme possède déjà en cette vie une certaine ressemblance avec Dieu, pour autant qu'il est orné de la grâce sanctifiante et qu'il imite les vertus divines.

M. Capitaine a étudié son sujet de très près, avec beaucoup d'attention et de jugement. Il a tenu à nous montrer Origène tel qu'il est. Son travail porte un caractère strictement scientifique. L'essai qu'il vient de publier, fait bien augurer de l'ouvrage complet qui est sur le point de paraître.

A. V. H.

* * *

Φιλολογικὸς Σύλλογος Παρνασσος, Ἐπετηρίς-Ἔτος β. — Sylloge philologique la *Parnasse*. Annuaire. — 2e année.

Les lignes ci-dessus donnent le titre d'une société savante etablie en 1865 à Athènes et qui compte, parmi ses membres, bon nombre des hommes les plus connus par leurs ouvrages en Grèce et à l'étranger. L'annuaire de 1898, beau volume grand in-12° de 394 pages est fort bien imprimé, — ce qu'on ne peut pas dire de tous les ouvrages publiés à Athènes ; il manque malheureusement d'une chose presque aussi indispensable dans un livre que dans une salle à manger... d'une table.

Nous allons tâcher d'en dresser une à l'usage de nos lecteurs.

Le premier article de l'Annuaire contient des « Observations critiques sur les œuvres morales de Plutarque » : Κριτικαὶ παρατηρήσεις εἰς τὰ Ἠθικὰ τοῦ Πλουτάρχου. Une nouvelle édition des œuvres morales de Plutarque a été donnée par *Bernardakis* ; tout en rendant hommage au mérite et en reconnaissant les difficultés de cette entreprise, *J. Pantazidis*, auteur de l'article, se prononce contre un certain nombre de leçons.

Le deuxième article, signé *Grégoire Bernardakis* et comprenant plus de

50 pages, s'occupe des anciennes scholies sur Sophocle éditées à Leipzig, en 1888, par *P. Papageorgios.* — M[r] B. insiste avec raison sur les nombreux avantages qu'on pourrait tirer de ces notes des vieux commentateurs grecs. D'après lui, si on établissait une comparaison entre les anciennes scholies et les notes explicatives des éditeurs modernes, elle tournerait à l'avantage des premières. Il regrette donc qu'on ne les publie pas avec plus de soins et il fait un reproche à M[r] *Papageorgios* de s'être borne à reproduire le *Codex Laurentianus.*

Le troisième article a pour but de présenter des observations critiques et herméneutiques sur quelques passages d'auteurs grecs et latins : Sophocle, Thucydide, Dion Cassius, Eurypide, Evanthius, Virgile, Terence, Horace. Il est signé *Sakellaropoulos.*

Dans le quatrième article, M[r] Politis fait une étude sur les Proverbes Byzantins en prenant pour base le recueil de *Krumbacher : « Mittelgriechische Sprichwörter, »* Munich, 1893. M[r] Politis est avantageusement connu par ses publications sur les traditions populaires de la Grece moderne. Son travail ajoute de nouveaux matériaux et de curieux éclaircissements à l'œuvre de Krumbacher.

Vient ensuite, en 207 pages et dressé avec soin par M[r] Spyridon Lambros, le catalogue des manuscrits conservés dans le monastère de *la Sainte* dans l'île d'Andros. Il renseigne un assez bon nombre de discours de St-Jean Chrysostome ; les autres Pères de l'Eglise grecque y figurent aussi mais en moindre quantité ; puis viennent des œuvres de theologie ou de discipline ecclésiastique. Rien ou presque rien se rattachant à l'antiquité classique, sauf peut-être un Phocylide et une Iliade dont l'écriture est du 18[e] siècle.

L'article suivant, de M[r] Philios, a pour objet la description d'une tête d'Athéna découverte à Eleusis. Puis M[r] Skias s'occupe à son tour des tombeaux antiques découverts aux Thermopyles durant la guerre Greco-turque. Ces tombeaux accusent jusqu'ici la période de la domination romaine.

La suite de l'Annuaire contient des notes géographiques sur Amphipolis et Eion, par Chrysochoos ; un long travail sur la flore de l'île d'Egine, comprenant une introduction et un catalogue de plantes, par le D[r] De Cheldraich ; une étude de M[r] Maltezos sur la forme sphéroïdale des liquides et enfin des rapports et comptes financiers intéressant le fonctionnement du sylloge. Le volume se termine par une reproduction photographique de l'Athena d'Eleusis, une carte géographique des environs d'Amphipolis et une autre carte géographique de l'île d'Egine.

J. DE GROUTARS.

* * *

Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes publiés dans l'Europe chrétienne de 1810 à 1885, par VICTOR CHAUVIN, professeur à l'Université de Liège. Vol. III. *Louqmâne et les fabulistes ; Barlaam ; Antar et les romans de chevalerie.* In-8° de 152 pp. Liège, H. Vaillant-Carmanne, 1898. Prix 4 fr. 50.

M. Victor Chauvin poursuit activement et consciencieusement, au grand

profit des spécialistes, sa *Bibliographie des ouvrages arabes*, dont le *Muséon* a signalé précédemment (t. XVI, 489-490) l'opportunite et fait connaître le plan, ainsi que les heureux débuts. Quelques mois seulement se sont écoulés depuis la publication du deuxième volume, et voici le troisieme, que d'autres encore suivront à bref délai, si mes renseignements sont exacts.

Le nouveau venu contient trois séries principales, groupées autour des trois noms connus de *Louqmâne*, *Barlaam* et *Antar*. Dans chacune de ces series figurent successivement, selon la méthode adoptée dès l'origine, les travaux généraux ou travaux d'*introduction*, puis les textes, puis les traductions. A la suite de *Louqmâne* viennent les « autres fabulistes » : *Haïqâr*, *Esope*, *Roustam* ; et de même, à la suite de *Antar*, les « autres romans de chevalerie » : *Aboû Mouslim*, *Aboû Zaide*, *Agîb et Garîb*, etc., ont leurs courts articles respectifs.

La premiere partie comprend en outre : 1° un « *Résumé des fables* » de Louqmâne, au nombre de quarante et une, avec indication, pour chacune, des sources qui s'y rapportent et adjonction de compléments aux notes que Basset a donnees principalement dans son *Loqman berbère ;* 2° un « *Corpus des fables ayant cours chez les Arabes* ». Dans ce *Corpus*, l'auteur dresse la table non seulement de toutes les fables dont il est question dans ses tomes 2e et 3e, mais encore de celles qu'il a rencontrées dans ses lectures et qui semblent avoir échappé à l'attention des savants. En somme, bien que les limites d'une collection comme celle-ci soient toujours et necessairement plus ou moins flottantes et indefinies, cette premiere partie est aussi remplie, aussi comprehensive qu'on peut raisonnablement le désirer.

La seconde est également complétée par un « *Résumé des contes* ». Mais pour beaucoup d'annotations relatives a ce résumé, et même pour tout ce qui concerne les versions occidentales de *Barlaam*, M. Chauvin a cru devoir renvoyer son lecteur a l'excellent travail de Kuhn : *Barlaam und Joasaph*, dont il nous indique seulement, à grands traits, le contenu. Il se borne donc, quant aux versions, à traiter celles qui existent en arabe, en hébreu et en éthiopien. Ce renvoi ne nous étonne guère. Il est en soi tres justifiable par la crainte d'augmenter outre mesure l'etendue de la présente *Bibliographie.* Mais il faut au moins en conclure que l'auteur a mitigé, non sans raison, un principe qu'il avait formulé dans la préface de son premier volume : « Toute bibliographie générale, disait-il, doit, si elle veut être d'un usage commode, prendre aux predécesseurs tout ce qu'ils ont de bon, afin de supprimer des recherches multiples auxquelles ceux qui se servent de bibliographies sont disposés moins que d'autres encore. »

Quoi qu'on pense de cette règle et de la manière dont elle est appliquee, qu'on se prononce pour le principe absolu ou que l'on admette, ce qui est inévitable, selon moi, les tempéraments pratiques auxquels M. Chauvin lui-même a été forcé de se plier, il demeure que nous devons au savant professeur une reconnaissance peu ordinaire : au prix d'un rude et rebutant labeur, avec une érudition vaste et sûre, avec une remarquable sagacité de fureteur et une patience très méritoire, il prépare aux arabisants un recueil dont aucun ne voudra ni ne pourra se passer désormais, que tous aussi désirent voir se continuer le plus rapidement possible.

Mais qu'on sent plus vivement encore, en parcourant ce précieux répertoire, combien il serait désirable que les hommes compétents pussent enfin s'entendre pour jeter les bases d'une transcription uniforme de l'arabe! Il arrive qu'un nom propre figure ici, à quelques lignes de distance, en trois ou quatre formes ou orthographes différentes. Cette constatation, est-il besoin de le dire? n'a, dans ma pensée non plus qu'en elle-même, rien de désobligeant à l'égard de M. Chauvin. Il a transcrit fidèlement chacune de ses sources, et il le devait. Mais la légitimité, la nécessité même de sa manière n'en suppriment point l'inconvénient ou le désagrément pour le lecteur. La conséquence logique, fatale, d'un usage existant, lorsqu'elle est regrettable ou mauvaise, ne prouve qu'une chose : c'est que l'usage d'où elle découle est regrettable, mauvais.

J. Forget.

CHRONIQUE.

— L'Allemagne n'avait pas encore d'organe spécial pour l'histoire des religions. Cette lacune, dans les études si variées et si multiples de la docte Germanie, vient d'être comblée par la fondation de l'*Archiv für Religionswissenschaft*. Ce recueil est dirigé par M Th. Achelis et publié, par fascicules trimestriels, chez Mohr, à Fribourg (Bade). Les principaux collaborateurs sont MM. Bousset, de Gottingue ; Hardy, de Fribourg (Suisse) ; Hillebrandt, de Breslau ; Roscher, de Wurzbourg ; Stade, de Giessen ; Wiedemann, de Bonn ; et Zimmern, de Leipzig. Deux fascicules ont déjà paru On y remarquera l'introduction-programme de M. Achelis, une judicieuse étude de M. Hardy sur la méthode de la science des religions, un intéressant travail de M. Siecke sur le dieu védique Rudra, ainsi que des recherches sur la mythologie grecque : *Pan*, par M. Roscher, et *Charon*, par M. Waser. Des notes et des comptes rendus bibliographiques remplissent le reste des deux premières livraisons de l'*Archiv*.

— M. Ehni a donné, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, une longue étude sur l'origine et le développement de la religion (1898, fasc. 4, p. 581-648). Sauf quelques détails, sur lesquels il y aurait à faire des réserves, ces recherches sont bien menées et elles s'imposent à l'étude sérieuse de tous ceux qui s'occupent de l'histoire des religions. En particulier, M. Ehni distingue très nettement, dans le concept de la religion, le rôle de la conscience, celui du libre arbitre et celui de l'intelligence. L'auteur est très au courant des diverses données que les études orientales et philologiques ont fournies, en si grande abondance, sur la religion des divers peuples du monde. Nous louons fort M. Ehni d'avoir montré, dans le Christ, la réalisation complète du sentiment religieux, mais il n'a point démontré que le protestantisme a, mieux qu'aucune autre religion positive, établi l'union des âmes avec le Christ.

— Les *Notes on Books* de Messrs Longmans, Green and Co,

(mai 1898) contiennent une courte analyse du dernier ouvrage de M. A. Lang, *The making of Religion.* — Dans la seconde partie, M. Lang fait la critique des efforts réalisés par les anthropologistes pour montrer que l'idée de « Dieu » est l'évolution de l'idée d' « esprit » acquise auparavant. L'auteur fait valoir que les races les plus arriérées et les plus isolées n'ont pas encore été étudiées d'une manière adéquate. Il essaie ensuite de prouver que l'idée primitive de Dieu n'implique pas celle de l' « esprit, ou ombre ancestrale, *ancestral ghost* » ; que ces deux idées sont incompatibles, et que la première ne peut être sortie de la seconde par évolution. Historiquement, il est impossible de découvrir la priorité relative de l'idée de Dieu ou de celle d'esprit ; mais la première, dans sa forme primitive, ne suppose pas logiquement la dernière, comme le veut l'hypothèse animiste. M. Lang apporte ensuite une série d'observations tendant à montrer que, si l'on admet, chez les peuples païens, l'existence d'une religion relativement pure à une époque où le niveau de la civilisation encore récente était très bas, cette religion doit avoir dégénéré nécessairement à mesure que la civilisation s'élevait, à moins d'un miracle permanent qui ne s'est point produit Il conclut que l'histoire de la religion est l'histoire de la corruption à travers les siècles, du théisme par l'animisme, que le premier fut purifié par Israël, le second par le christianisme.

L'importance de cet ouvrage n'aura pas échappé aux lecteurs du *Muséon*, qui nous sauront gré, sans doute, de soumettre à un examen plus approfondi les théories qui s'y trouvent développées. Nous réservons ce travail pour une prochaine livraison.

C.

* * *

— Au point de vue de la philosophie du langage, les vocables servant à désigner les nombres ont une grande importance. Il faut donc accueillir avec faveur toute étude qui servira à compléter nos connaissances sur cet objet. Celle que M. Aristide Marre (*Revue générale internationale*, 2ᵉ année, n° 17, pp. 210-218) a consacrée aux *noms de nombre et aux systèmes numériques en usage dans le monde océanique, à Madagascar, en Malaisie et en Polynésie*, a, de plus, un réel intérêt pour la question de la parenté des idiomes considérés dans cet article.

* * *

— M. GEORG EBERS vient de donner une étude très complète de philologie et de sémantique sur le sens des termes qui, dans la langue de l'ancienne Égypte, désignaient le corps humain et ses diverses parties. (*Abhandlungen der philos.-philolog. Classe der k. b. Akademie der Wissenschaften*, 1898, t. XXI, 1, pp 79-174).

— Quelques élèves de M. Georg Ebers se sont réunis pour lui présenter, à l'occasion du soixantième anniversaire de sa naissance, un recueil de mémoires sur des matières fort variées. *Aegyptiaca*, Festschrift für Georg Ebers. Leipzig, Engelmann, 1897.

— M. FLINDERS PETRIE a réuni en un mémoire les principaux faits que la correspondance d'El-Amarna nous apprend sur l'histoire de l'hégémonie égyptienne en Syrie, vers la fin de la XVIIIe dynastie (*Syria and Egypt from the Tell el-Amarna Letters*, Londres, Méthuen, 1898). M. MASPÉRO rend compte de ce mémoire dans le *Journal des Savants*, mai 1898.

— La librairie Alcan publie un cours complet d'histoire sous la direction de G. Monod. M. CH. NORMAND vient de donner à cette collection un *Précis d'histoire ancienne de l'Orient et de la Grèce*.

— É. GUIMET, *Plutarque et l'Égypte*, Paris, aux bureaux de la Nouvelle Revue, 1898. — Les auteurs grecs et latins qui se sont occupés de l'Égypte, ont déjà fourni des données précieuses sur les mœurs et les croyances des anciens Égyptiens (cf. Maspero et Wiedemann). Plutarque s'est aussi fréquemment occupé de l'Égypte. M. Guimet a parfaitement résumé les données qu'il fournit sur ce pays, spécialement sur la légende d'Osiris et d'Isis. Parfois, cependant, il a trop facilement affirmé que l'égyptologie contredit les données de l'auteur grec.

— M. G. SAINT-CLAIR (*Creation Records discovered in Egypt, Studies in the Book of the Dead*, Londres, Nutt, 1898) pense avoir découvert l'explication des mythes égyptiens, dans l'histoire du calendrier égyptien. Ils lui révèlent un système religieux reposant sur l'observation des astres ; ils lui content toute une histoire de progrès astronomiques, de changements théologiques survenus longtemps avant les siècles où remontent nos histoires écrites. La grande faute de M. Saint-Clair est de n'avoir tenu compte que de l'élément astral et calendrique pour expliquer la religion égyptienne tout entière.

— Nous signalons le manuel du voyageur de Baedeker, *Égypte*, Leipzig, 1898. Ce livre, mis au courant des dernières découvertes, sera utile non seulement aux voyageurs, mais même aux savants. Ce sera un précieux auxiliaire pour l'étude de l'archéologie égyptienne. Des chapitres spéciaux traitent de l'histoire, de l'écriture, de la religion et de l'art de l'Égypte ancienne et moderne.

— MM. Goldschmidt et Pereira viennent de publier, avec une traduction portugaise, la version éthiopienne de la Vie de l'abbé Daniel de Scété. (*Vida do abba Daniel do mosteiro de Scété*, Lisbonne, imprim. nation., 1897). Ce n'est pas une biographie, mais une homélie qu'on lisait au jour de la fête du saint, célébrée dans l'Église éthiopienne, le 8 du mois de *genbôt*. Écrite en copte, elle fut traduite en arabe. La version éthiopienne qui nous occupe, dérive de l'arabe. Elle est rédigée en pur ge'ez, et est, semble-t-il, l'œuvre d'un moine éthiopien vivant en Égypte au XIIIe ou au XIVe siècle. Daniel paraît avoir vécu dans la première moitié du VIe siècle.

— Après la division, au Ve siècle, des Églises syriennes en deux grandes fractions, nestorienne et monophysite, chacune de ces fractions se composa une sorte de recueil de droit canonique formé des décisions des conciles et des écrits des Pères regardés comme orthodoxes. Plus tard, on sentit le besoin de coordonner ces documents ; on en fit des recueils méthodiques, dans lesquels on classa les règles disciplinaires par ordre des matières. Ce travail a été fait, pour l'Église copte d'Alexandrie, par Ibn al-'Assâl, au XIIIe siècle. De l'arabe, l'ouvrage a été traduit en éthiopien C'est cette traduction que M. Guidi vient d'éditer avec sa compétence exceptionnelle (*Il « Fetha Nagast » o « Legislazione dei Re »*, Rome 1897). Le *Fetha Nagast* ou *Législation des rois* forme, aujourd'hui encore le code civil et religieux de l'Abyssinie.

* * *

— L'*Abrégé des merveilles*, traduit de l'arabe, par M. le baron Carra de Vaux (Paris, Klincksieck, 1898) est un traité qui semble appartenir au Xe siècle. L'auteur ne peut pas être indiqué d'une manière certaine. La première partie du livre parle de la création, de la description des pays, des patriarches jusqu'à la mort de Noé. La deuxième partie est consacrée tout entière à l'histoire merveilleuse

de l'Égypte. Les orientalistes sauront gré à M. Carra de Vaux de leur avoir donné une traduction littérale, mais élégante, de cette œuvre. Les folkloristes y recueilleront des contes variés et des légendes nombreuses.

— Le R. P. Gismondi a publié en entier, avec une traduction latine, le texte arabe des notices de Amri et Sliba, *Maris Amri et Slibae de patriarchis Nestorianorum commentaria*, Romae, de Luigi, 2 vol., 1896 et 1897.

— Woepcke en 1854, a mis hors de doute l'existence d'un système de notation algébrique employé, depuis le XIII[e] siècle, par les mathématiciens arabes d'Occident. M. Salih Zéky Effendi a trouvé un livre d'algèbre arabe, donnant une notation algébrique aussi complète que possible. Il expose sa découverte dans le *Journal asiatique* (Janv.-Févr. 1898).

— M. Carra de Vaux vient de publier encore une étude sur *Le Mahométisme : le génie sémitique et le génie arien dans l'Islam* (Paris, Champion, 1898). La première partie de cette étude expose les origines sémitiques de l'Islam ; le développement religieux de l'islamisme, au triple point de vue de la législation, du dogme et de la mystique y est résumé avec clarté et précision. Dans la seconde partie, M. de Vaux fait voir comment l'islamisme, en englobant dans son sein des peuples aryens, se trouva incapable de répondre à leurs aspirations intellectuelles et morales. De là, une réaction qui finit par créer, à côté de l'islamisme orthodoxe, de nombreuses sectes hérétiques, dont les origines et la doctrine sont exposées ici en peu de mots.

* * *

— M. le D[r] Rouvier recherche dans le *Journal asiatique* (Janv.-Fév. 1898) à quelles ères il faut rapporter les dates qu'on trouve sur les monnaies autonomes de Tripolis de Phénicie.

— M. Hübschmann a publié la deuxième section de son *Armenische Grammatik*, Leipzig, Breitkopf, 1897. Dans l'introduction, il donne un aperçu de la littérature arménienne et des travaux qu'elle a occasionnés. L'auteur s'occupe d'abord des mots empruntés par l'armenien aux langues étrangères, surtout au syriaque et au grec, et, à cette occasion, des rapports littéraires entre les Arméniens et les différents peuples ; puis, il traite des mots propres à l'arménien.

— Dans le n° de Janv.-Févr. 1898 du *Journal asiatique*, M. Chabot donne le texte et la traduction d'*Une lettre de Bar-Hébréus au catholicos Denha I.*

— M. Muss-Arnolt continue la publication de son *Assyrisches-englisch-deutsches Handwörterbuch* (Berlin, Reuther). Ce dictionnaire est un trésor de bibliographie, une histoire de l'assyriologie depuis le temps où elle est devenue strictement scientifique jusqu'à nos jours. M. Muss-Arnolt donne *tout* ce que *tous* ont dit sur *chaque* mot assyrien, avec références à l'appui.

— Le P. Lagrange (*Revue biblique*, 1898, n. 3) nous communique une note sur *La Cosmogonie de Bérose.* La cosmogonie connue sous ce nom est un résumé d'Alexandre Polyhistor, qui semble reproduire fidèlement la pensée de Bérose. Bérose lui-même est l'écho des traditions babyloniennes ; mais, non content de les reproduire, il les a expliquées. Cette explication ne peut donc pas servir de point d'appui pour prouver l'origine babylonienne du récit biblique, et, s'il y a ressemblance entre Bérose et la Bible, Bérose, dans cette partie explicative du moins, a vraisemblablement imité la Bible.

* * *

— Le 1er fascicule de la Polyglotte de M. Vigouroux (*La Sainte Bible polyglotte* contenant le texte hébreu original, le texte grec des Septante, le texte latin de la Vulgate et la traduction française de M. l'abbé Glaire) a paru chez Roger et Chernoviz. Hâtons-nous de dire qu'elle ne répond nullement aux exigences scientifiques. Le texte hébreu n'est que la reproduction des clichés qui ont servi, en 1848, à la première Polyglotte protestante de Stier et de Theile. Quant au texte grec, l'introduction annonce qu'on va reproduire l'édition sixtine. Or, en réalité, c'est encore la même Polyglotte qui est reproduite. Et pourtant, celle-ci, dans ses deux premiers volumes, est éclectique ; dans ses autres volumes, elle suit le texte alexandrin, et elle marque expressément en note les variantes de l'édition sixtine. Les variantes que la Polyglotte protestante ajoute en appendice, ne sont même pas données. — Pour la Genèse, dès le chap. I, la Polyglotte de M. Vigouroux marque les variantes du *Codex Vaticanus*. Or, celui-ci ne contient le texte de la Genèse qu'à partir du v. 28 du ch. 46.

— Nous signalons la sixième édition de l'introduction à l'Ancien Testament de M. DRIVER, *An Introduction to the Litterature of the Old Testament*, Edimbourg, Clark, 1897. Elle a été mise au courant des dernières publications.

— La brochure de M. VERNES, *De la place faite aux légendes locales dans les livres historiques de la Bible*, Paris, Leroux, 1897, contient une idée juste à certains égards, mais dont les applications sont fort discutables. L'auteur insiste, à bon droit, sur le rapport intime qui a existé primitivement entre les traditions recueillies dans ces livres historiques, et les monuments signalés dans les récits bibliques. La tradition se rattachait au monument, était locale comme lui, et a été recueillie par les hagiographes. Mais, on ne peut suivre l'auteur quand il affirme que ces traditions n'ont été recueillies pour la première fois qu'après l'exil, et même après la conquête macédonienne, que ces traditions sont des contes populaires imaginés après coup pour expliquer l'origine du monument et l'usage traditionnel, enfin que ces hypothèses dispensent l'exégète d'admettre l'existence d'écrits anciens où auraient été recueillies d'abord les vieilles légendes.

— Nous avons jusqu'ici quatre livraisons du grand ouvrage préparé depuis 14 ans par les professeurs hollandais KUENEN, HOOYKAAS, KOSTERS, et OORT, — ce dernier seul est encore en vie — *Het oude Testament* opnieuw uit den grondtext overgezet etc., Leyde, Brill, 1898. Une introduction générale traite du canon, du texte, des versions, de la composition et de la rédaction, de la valeur historique et religieuse de l'Ancien Testament. Vient ensuite une introduction aux cinq livres de la Loi. Chaque section du texte a aussi son introduction particulière.

— A signaler deux nouvelles livraisons de la publication protestante *Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament* de K. Marti. La livr. 4 comprend *Genesis* erklärt von H. HOLZINGER. Elle porte sur l'analyse des sources, la discussion critique des textes, l'interprétation des récits. L'auteur se prononce avec beaucoup de réserves sur la parenté, au moins directe, des premiers récits de la Bible avec les mythes babyloniens.

La livr. 5 renferme *Die fünf Megillot*, erklärt von BUDDE, BERTHOLET, WILDEBOER. Le Cantique des Cantiques est, d'après M. Budde, un recueil de chansons nuptiales, en rapport avec les coutumes de l'Orient : on ignore les circonstances dans lesquelles

s'est faite la collection, et celles de sa conservation jusqu'à son entrée dans les récits bibliques. — Quant aux *Lamentations*, M. Budde croit que la plupart des chapitres ne sont pas de Jérémie. Même chez les Juifs hellénistes, les Lamentations ne furent pas d'abord rattachées à l'œuvre littéraire du Prophète, car elles n'ont pas été traduites en grec par le même interprète que le livre de Jérémie.

L'histoire de Ruth est commentée par M. Bertholet, qui en admet le fondement historique, mais qui pense qu'elle fut écrite au temps d'Esdras et de Néhémie, comme une réponse indirecte aux réformateurs sur la question des mariages avec les femmes étrangères.

M. Wildeboer a commenté l'Ecclésiaste et Esther. Il rapporte la composition de l'Ecclésiaste aux environs de l'an 200. Le livre d'Esther aurait été écrit vers la fin du second siècle avant. J.-C., et aurait pour but d'expliquer l'origine d'une fête empruntée aux peuples étrangers.

— M. Nowack a donné, l'an dernier, un commentaire important sur les petits prophètes (*Die kleinen Propheten*, Göttingen, Van den Hoeck und Ruprecht). Ce qui fait surtout la valeur de cet ouvrage, c'est la science linguistique profonde qu'il témoigne dans son auteur, et le talent remarquable qu'il révèle chez lui en matière de critique textuelle. Au point de vue de la critique littéraire, M. Nowack subit parfois l'influence d'idées préconçues. Chaque livre est précédé d'une introduction très substantielle, mais aussi condensée que possible.

— Les *Biblische Studien* viennent de s'enrichir de deux études Le Dr Rueckert (*Die Lage des Berges Sion*) défend la tradition qui place l'antique Sion sur la colline sud-ouest de Jérusalem. L'auteur part de la tradition et y adapte les témoignages. Pour lui, le résultat des fouilles et les textes les plus anciens ne sont que des autorités secondaires. — Le P. von Hummelauer, dans un autre fascicule de la même publication (*Nochmals der biblische Schöpfungsbericht*) défend le système de la vision adamique pour l'interprétation du premier chapitre de la Genèse.

— M. Pergameni expose, dans le n° de mai de la *Revue de l'Université de Bruxelles*, une explication scientifique du déluge proposée par M. Suess, dans son récent ouvrage, *Das Antlitz der Erde* (Vienne, 1897). Le déluge aurait eu lieu sur le Bas-Euphrate.

La cause principale en aurait été un tremblement de terre dans la région du golfe Persique. Les eaux de ce golfe, au cours d'une période sismique, auraient débordé sur la plaine basse, en causant d'énormes ravages.

Cette explication ne saurait rendre compte des faits rapportés dans le récit biblique.

— Parmi les 730 tablettes recueillies par M. Hilprecht à Niffer dans une seule salle, plusieurs portent des noms hébreux, quelques-uns composés avec le nom divin, *Gadaliâma, Hananiâma*, etc. M. Pinches (*Palest. Expl. Fund*, Q. S., avr. 1898) propose de lire *ma* comme *wa*, ce qui est bien possible en babylonien, de sorte que nous aurions le nom divin entier, prononcé *Jahwah*. Cette découverte, en nous éclairant sur la prononciation du nom sacré, ne nous apprend toutefois rien sur son origine. Les noms qui paraissent dans ces tablettes, sont ceux de contemporains d'Artaxerxès I et de Darius II.

— A signaler *A Dictionary of the Bible*, ed. by Hastings (Edinburgh, Clark, 1898) vol. I. Ce dictionnaire doit expliquer tous les noms propres de personnes et de lieux contenus non-seulement dans la Bible, mais aussi dans les Apocryphes. C'est l'ouvrage le plus complet de cette espèce que nous ayons jusqu'ici.

* * *

— M. Serge d'Oldenbourg, professeur de sanscrit à l'université de Saint-Pétersbourg, a entrepris la publication d'une *Bibliotheca buddica* pour la littérature du bouddhisme du Nord. Le premier fascicule qui vient de paraître, contient le premier tiers du *Çikshāsamuccaya*, édité par M. Bendall, de l'université de Londres. L'auteur, Çāntideva, a probablement vécu au VIII[e] siècle. Le traité est une suite d'extraits d'ouvrages canoniques ou autrement autorisés, sur les conditions qu'il faut remplir pour devenir un Bouddha futur.

— Nous signalons la seconde édition du livre de M. Bühler, *On the Origin of the Indian Brâhma Alphabet*, Strasbourg, Trübner, 1898. Sous sa forme nouvelle, il renferme tout ce que la science possède de données sûres et peut construire d'hypothèses probables sur les origines des deux célèbres alphabets de l'Inde ancienne, la *brâhmî* et la *kharôshthî*.

— *Moines et ascètes indiens*, essai sur les caves d'Ajantâ et les couvents bouddhistes des Indes, par le marquis DE LA MAZELIÈRE, Plon, 1898. — L'auteur commence par décrire les caves d'Ajantâ, célèbre monument bouddhique, œuvre de plusieurs siècles. Cela lui sert de lien, un peu factice, il est vrai, pour coordonner les diverses parties de son étude. Il consacre quelques pages à la description de la société indienne, religieuse et ascétique, avant le bouddhisme ; puis, il raconte la légende du Bouddha, sa vie et l'organisation monacale qu'il laissa après lui. Vient ensuite la description des deux *Véhicules :* le petit, l'*Hinayâna*, et le grand, le *Mahâyâna*. Dans une dernière partie, l'auteur traite de la décadence du bouddhisme et de l'hindouisme actuel. Voici sa conclusion : « Dans la religion, l'homme cherche la foi en une puissance infinie, l'espoir d'une existence future et la consolation du mal par la charité. Le bouddhisme ne satisfait ni l'un, ni l'autre de ces besoins. »

— Le récent ouvrage de M. Goblet d'Alviella, *Ce que l'Inde doit à la Grèce* (Paris, Leroux, 1897), a provoqué deux autres études similaires, celle de M. LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN dans le *Musée belge* (avril 1898) et celle de M. EUG. MONSEUR qui expose, dans la *Revue de l'Université de Bruxelles* (juin 1898), ce que la civilisation indienne doit à son propre génie et ce qu'elle apris au dehors, au monde grec principalement.

— Le premier fascicule du t. XVII des *Bulletins de la Société d'Anthropologie de Bruxelles* renferme une longue étude de M. HEWITT sur le *Svastika*. Il y esquisse une théorie de tout point insoutenable et d'autant plus hasardée qu'elle repose toute entière sur une fausse étymologie du mot *Svastika*. M. Hewitt qui écrit couramment, contre toute règle de l'orthographe sanscrite, *Sûastika*, prétend que ce terme veut dire le « *Sû* » des huit *(Astika)*, et il rattache ainsi le mot à Astika, le sage qui vint en aide à Janamejaya, quand il sacrifia les dieux serpents sur l'autel national. Autant de mots, autant d'erreurs !

Astika n'a rien à faire avec le mot *ashṭan* « huit ». On sait du reste que *svastika* vient de *su-asti* « c'est bien », avec le suffixe *ka*. Cette étymologie est tout à fait certaine. Du reste, dans tout le cours de cet article, M. Hewitt fait preuve d'une absolue ignorance de la langue sanscrite. Il faut donc répéter, pour le dernier travail de M. Hewitt, la question que posait M. Barth en

1894, quand il demandait si les recueils qui admettent « ces folles théories », ont oui ou non un comité de rédaction (*Revue de l'histoire des religions*, t. XXIX, p. 54).

— Dans l'étude de M. E. Gallois sur la Birmanie (*Revue générale internationale*, 2e année, n° 18, pp. 395-418), on trouvera de curieux détails sur les monastères bouddhiques de ce pays. L'ethnographie aussi est traitée, quoique brièvement, avec une réelle compétence.

* * *

— On lit dans le *The Monist* de Chicago (janv. 1898) un article de M. G. Sergi sur les Aryens et les anciens Italiens, *The Aryans and the ancient Italians*. L'auteur y donne les résultats de ses études détaillées sur l'archéologie et l'ethnographie italiennes. D'après lui, aucun peuple italien, aucun peuple hellénique ne faisait partie des Aryens. Ceux-ci ne furent pas les créateurs des deux grandes civilisations classiques, la latine et la grecque.

— M. Maurice Besnier explique fort bien, dans les *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'école française de Rome*, t. XVIII, pp. 281-289, que le titre de *Iurarius* donné à Jupiter dans deux inscriptions doit être maintenu, malgré des interprétations divergentes. Le *Jupiter iurarius* est l'equivalent latin du Ζεὺς ὅρκιος des Grecs.

— Parmi les plus curieuses données recueillies naguère sur la religion des Gaulois, il faut signaler le travail de M. H. d'Arbois de Jubainville sur L'*Anthropomorphisme chez les Celtes* (*Revue celtique*, t. XIX, 1898, p. 224-234). L'expression de cet anthropomorphisme offre de singuliers rapprochements avec celle que les légendes homériques donnent aux dieux de la Grèce.

— On sait combien les superstitions relatives au culte des fontaines ont été tenaces en certaines régions, et cette question est une des plus intéressantes que l'histoire des religions ait à considérer. M. Louis de Nussac vient de fournir à ce problème une importante contribution par son article sur *Les Fontaines au Limousin, culte, pratiques, légendes*, publié dans le *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques*, 1898, pp. 150-177. On remarquera surtout la liste qu'il a dressée de 179 fontaines, en l'accompagnant de notes explicatives d'une érudition aussi sobre que solide.

— Dans le compte rendu très étendu qu'il a consacré au récent ouvrage du Dr J. van Leeuwen, *Germaansche Godenleer*, M. L. Knappert a posé quelques principes excellents pour l'étude des religions germaniques. (*Theologisch Tijdschrift*, t. XXXII, 1898, pp. 371-394). Il caractérise d'abord d'une façon très judicieuse les principaux travaux qui ont paru sur ce sujet et en apprécie la méthode. Il montre ensuite qu'il faut soigneusement distinguer les lieux et les temps : pour l'interprétation des mythes germaniques, la géographie et la chronologie sont indispensables. M. Knappert recommande ensuite l'étude critique des sources et l'exacte reproduction du texte des légendes, auquel il faut bien se garder de substituer sa propre paraphrase.

* * *

— Plusieurs éditions critiques du N. T. ont paru récemment : *Novum Testamentum graece* ad fidem testium vetustissimorum recognovit etc. Fr. Schjott, Kopenhagen, Gad, 1897. — *Novum Testamentum graece*, praesertim in usum studiosorum, recognovit etc. J. Baljon. Vol. I continens Ev. Matth., Marc, Luc. et Jo., Groningen, Wolters, 1898.

— M. Badham (*S. Mark's indebtedness to S. Matthew*, London, Fisher Unwin, 1897) ne se contente pas de défendre la priorité de temps de l'Évangile de S. Matthieu sur celui de S. Marc ; il veut montrer de plus que ce dernier *dépend* du premier. Presque tous les exégètes admettent cependant aujourd'hui que l'évangile de S. Marc n'est pas un résumé de celui de S. Matthieu. Les arguments de M. Badham ne les feront pas changer d'avis, mais ils pourront montrer les nombreux inconvénients de l'opinion qui donne à S. Marc la priorité de temps.

— *Harmony of the Gospels*, by Rev. Jos. Bruneau, the Cathedral library Association, New-York, 1898. Cette nouvelle concordance des Evangiles est destinée, comme ses devancières, à faciliter l'étude du récit évangélique dont elle s'efforce de lier les parties, en établissant leur ordre chronologique. L'Évangile selon S. Jean se prête assez peu aux combinaisons imaginées par l'auteur. D'ailleurs, les évangélistes s'astreignant peu à suivre l'ordre des temps, et leur récit étant incomplet, les efforts qu'on tentera pour donner à ces faits racontés partiellement par divers auteurs, un

lien auquel ceux-ci n'ont pas songé, risquent fort de rester inutiles, la tradition étant à cet égard muette ou incertaine.

— Nous signalons, dans le n° de juillet de la *Revue biblique*, un article du P. Rose sur *La Critique nouvelle et les Actes des Apôtres*. Tandis que, chez les non-croyants, on considérait autrefois les Actes comme une histoire dogmatique, une, arrangée de façon à appuyer les doctrines orthodoxes du IIe siècle (Baur, Zeller, Renan, etc.), on les prend aujourd'hui pour un agrégat sans artifice de fragments de provenances diverses et fort mal joints. Il semble bien que, dans les ch. I-XII, Luc se soit servi de sources écrites. Seulement, s'il est peu critique de nier la possibilité de documents écrits, il est périlleux et divinatoire de vouloir distinguer partout, dans les Actes, la source écrite du travail du rédacteur. Le P. Rose expose les procédés de la critique contemporaine sur le miracle de la Pentecôte et l'épisode de S. Étienne. Les critiques ont souligné les textes obscurs et grossi les difficultés, avant d'essayer de les résoudre. Absorbés par les infiniment petits, ils ont oublié le point de vue général de l'auteur. Le P. Rose termine son article en indiquant, dans les premiers chapitres des Actes, quelques textes qui semblent être, à un titre spécial, l'œuvre personnelle de S. Luc.

— Dans le même n°, M. Labourt donne quelques *Notes d'exégèse sur Phil. II, 5-11*. Il interprète littéralement ce texte si important pour le dogme de l'Incarnation, se réservant de faire prochainement l'histoire de son exégèse.

— Dans ses *Neue Bibelstudien (Sprachgeschichtliche Beiträge zumeist aus den Papyri und Inschriften zur Erklärung des Neuen Testaments*, Marburg, Elwert, 1897) M. Deissmann donne la continuation de ses *Bibelstudien* parus en 189[illegible]. Il cherche à réformer les idées fausses répandues sur la grécité du N. T., qu'on regarde trop souvent comme une unité individuelle, qu'on n'envisage pas suffisamment dans ses rapports avec le grec profane contemporain, qu'on étudie exclusivement au point de vue de sa syntaxe, sans tenir compte de sa morphologie. Il montre en particulier que beaucoup d'expressions attribuées à une influence hébraïque ou judéo grecque, sont employées dans le même sens dans des textes grecs plus anciens ou soustraits à toute influence juive ou chrétienne.

— M. Weisz, professeur à Marburg, s'est occupé de l'éloquence

de S. Paul : *Beiträge zur Paulinischen Rhethorik*, Göttingen, 1897.

— L'étude de la doctrine S. Paul attire de plus en plus l'attention des exégètes. M. Schmidt a, après tant d'autres, étudié *Die Lehre des Apostels Paulus, Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*. (Gütersloh, Bertelsmann, 1898). Malgré cette annonce, la science théologique n'avancera pas beaucoup à la suite de cette étude.

— Nous signalons aussi l'étude de M. Somerville, *St. Paul's conception of Christ* or the doctrine of the second Adam, Edimburgh, Clark, 1897.

— A noter, bien que certaines conclusions de l'auteur ne puissent être admises, l'étude de M. C. Rogge, *Der irdische Besitz im Neuen Testament*, Göttingen, Vanden Hoeck, 1897.

— M. Schaefer reprend la question de l'institution de l'Eucharistie dans sa dissertation : *Das Herrenmahl, nach Ursprung und Bedeutung mit Rücksicht auf die neuesten Forschungen* (Gütersloh, 1897, C. Bertelsmann).

— A signaler une intéressante étude de M. D. P. Drews sur les sens et l'usage du mot *Eucharistie* dans l'antiquité ecclésiastique *(Zeitschrift für praktische Theologie*, t. XX, 1898, p. 97-117). L'auteur étudie successivement ce terme dans les écrits liturgiques et patristiques des Latins et des Grecs. Pour l'Orient, il se contente de quelques extraits de l'ordination de l'Église égyptienne publiée par Lagarde.

* * *

— G. Krüger. *Geschichte der altchristlichen Litteratur in den ersten drei Jahrhunderten*. Nachträge. Freib. i. B., Mohr, 1897. Les progrès de la littérature patristique sont si rapides que l'Histoire de l'ancienne littérature chrétienne de M. Krüger, parue en 1895, aurait besoin d'être remaniée. En attendant de pouvoir se livrer à ce travail, M. Krüger publie un fascicule supplémentaire de corrections et d'additions.

— A noter, dans le dernier numéro de la Revue biblique, *Quelques remarques sur les logia de Benhesa* de P. Cersay. Elles tendent à montrer que ces logia, du moins pour une bonne part, seraient traduits d'un original araméen.

— *Texts and Studies*, edited by J. A. Robinson, Vol. V, n° 2 :

Clement of Alexandria, Quis dives salvetur, by P. M. Barnard, 1897 — n° 3 : *The hymn of the soul*, by A. A. Bevan.

L'introduction de M. Barnard est une étude complète et neuve sur l'histoire du texte de Clément d'Alexandrie. — Le morceau publié et traduit par M. Bevan fait partie des Actes de S. Thomas. C'est un hymne gnostique, où l'on retrouve les principales hérésies que S. Ephrem reprochait à Bardesanes. Ce texte permettra de revenir sur l'histoire de cette phase obscure du gnosticisme.

— Le second fascicule du deuxième volume de la nouvelle série des *Texte und Unters.* renferme : *Jovinianus.* Die Fragmente seiner Schriften, die Quellen zu seiner Geschichte, sein Leben und seine Lehre, zusammengestellt, erlaeutert und im Zusammenhange dargestellt von W. Haller. Pour M. Haller, comme pour M. Harnack, Jovinien est « le premier protestant ». En réalité, Jovinien fut l'adversaire de certaines formes de l'ascétisme, abstinence et célibat. Il attaqua non une doctrine, mais un régime. — Le recueil des fragments est tiré de S. Jérôme. M. Haller reproduit Vallarsi. A la suite des fragments, il a groupé les *testimonia.*

— Les théologiens byzantins ont souvent extrait des écrivains antérieurs de nombreux passages relatifs aux textes bibliques et les ont disposés en commentaires suivis de l'Ancien et du Nouveau Testament. De ce travail sont sorties les *Chaînes.* Certes, les excepteurs ont souvent été mal guidés. Cependant, il est des ouvrages que nous ne connaissons que par les Chaînes. Sans elles, une histoire sérieuse de l'exégèse des Pères est impossible. M. Lietzmann mérite donc bien de l'histoire littéraire du christianisme, en donnant un spécimen du Catalogue des Chaines de la Bibliothèque nationale (*Catenen : Mitteilungen über ihre Geschichte und handschriftliche Ueberlieferung*, Freib. i. B, Mohr, 1897).

— M. P. Koetschau étudie, d'une façon très approfondie, dans la *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, t. XLI, 1898, p. 211-250, la vie syriaque de S. Grégoire le thaumaturge, publiée par M. Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum*, t. VI, et traduite en allemand par M. V. Ryssel (*Theolog. Zeitschr. aus der Schweiz*, 1891, pp. 228-54). M. Koetschau établit exactement les rapports du texte grec et du texte syriaque de la vie de S. Grégoire.

— Dans le n° de mai 1898 des *Preussische Jahrbücher*, pp. 193-219, M. le Dr Ad. Harnack a brillamment exposé les découvertes faites en ces dernières années dans la domaine de l'ancienne

littérature ecclésiastique. Même aux érudits, ce tableau d'ensemble destiné plutôt à la grande vulgarisation servira d'utile répertoire. Il y a du reste, dans tout le cours de ce travail, quantité de remarques judicieuses sur les méthodes à suivre dans les recherches d'érudition. Comme le dit très bien M. Harnack, il ne faut pas à la science des fureteurs en quête des découvertes à bruyant effet, il lui faut des travailleurs bien formés dont les recherches méthodiquement conduites mèneront sûrement à des découvertes à faire encore dans les bibliothèques, même dans celles dont l'inventaire est le mieux dressé.

— Comme l'écrit M. l'abbé Duchesne, « l'histoire ecclésiastique du Jura n'a pas de document plus ancien que le recueil intitulé *Vita Patrum Iurensium* comprenant les trois vies des Saints Romain, Lupicin, Eugende ». (*École française de Rome. Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. XVIII, 1898, p. 3). Ce document ancien, M. Krusch, après Quesnel du reste et Papebroch, en a naguère suspecté la valeur (*M. G., Scr. rer. merov.*, t. III, p. 125 sqq.) M. l'abbé Duchesne a repris tous les arguments de M. Krusch et montré que l'on est autorisé à retenir les récits relatifs aux pères du Jura comme ayant une sérieuse valeur traditionnelle.

— M. A. E. Burn a fourni naguère de nouveaux textes à l'histoire du Symbole des apôtres. (*Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XIX, 1898, pp. 179-190). Il y a d'abord le texte de ce symbole dans une exposition *de fide catholica* déjà connue par deux manuscrits de Paris et que M. Burn a retrouvé dans un codex de la Bodléenne à Oxford. C'est ensuite une formule du Credo tirée d'un manuscrit de Carlsruhe et de deux autres de Saint-Gall du IXe siècle. Enfin, un manuscrit de Munich a donné un autre sermon, où le texte du symbole sert de base à un développement théologique.

— Le Dr Dörholt, professeur à Münster, vient de publier la première partie de son ouvrage *Das Taufsymbol der alten Kirche nach Ursprung und Entwicklung*; erster Theil : *Geschichte der Symbolforschung*, Paderborn, Schöningh, 1898. C'est l'histoire des controverses suscitées à ce sujet depuis le milieu du XVe siècle. Ce premier volume, en même temps qu'il sera une bonne introduction à celui qui doit suivre, nous met sous les yeux un curieux exemple du progrès des sciences historiques.

— Le rôle d'Euthalius dans la critique biblique n'a pas été jusqu'à ce jour nettement délimité, et le mot de M. Jülicher disant

en 1894 que les recherches relatives à cet écrivain devaient être reprises, demeurait toujours vrai. Du moins, jusqu'il y a quelques semaines ; car, dans un article de la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XIX, 1898, p. 107-154, M. E. von Dobschütz vient de déblayer le terrain avec une réelle maëstria. Il a examiné à nouveau les manuscrits grecs, latins, arméniens et syriaques qui ont gardé l'œuvre attribuée à Euthalius, et les a soigneusement confrontés entre eux. Si tous les doutes ne sont pas encore levés, on a maintenant des points de repère pour s'orienter vers une solution rationnelle.

— Les Actes d'Apollonius viennent d'être l'objet de deux publications nouvelles. M. E. Th. Klette a republié le texte grec et la traduction de la recension arménienne avec une étude historique et philologique dans les *Texte und Untersuchungen* de von Gebhardt et Harnack, t. XV, 1897. M. Hilgenfeld a refait le même travail dans la *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, t. XLI, 1898, p. 185-210. Il y combat plusieurs des conclusions de M. Klette, et propose encore des nouvelles corrections au texte grec, qui offre plusieurs passages difficiles.

— Le 3e fasc. du Ier vol. des *Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche* publiés par Bouwetsch et Seeberg, renferme la leçon d'ouverture de M. A. Berendts : *Das Verhältniss der römischen Kirche zu den kleinasiatischen vor dem Nicänischen Concil.* L'auteur ne traite pas assez objectivement ce problème historique.

— M. Rodrigues (*Les origines des troisièmes chrétiens*, Paris, Calmann Lévy, 1897) distingue les premiers chrétiens, non encore détachés des observances juives ; puis, les deutéro-chrétiens, personnifiés par les Donatistes ; enfin, les troisièmes chrétiens qui commencent avec Constantin. L'auteur est étranger à toutes les méthodes de l'érudition moderne.

— M. J. Turmel commence, dans le n° 4 de la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, une série d'articles sur l'*Histoire de l'angélologie jusqu'au VIe s. après J.-C.* D'après l'auteur, l'existence des anges bons et mauvais fut admise dès l'origine du christianisme. Seulement, diverses questions se soulevèrent bientôt, auxquelles la Bible ne donnait pas de réponse claire.

Sur Satan, on n'avait guère besoin de connaître que le motif de sa chute. D'abord, on chercha ce motif dans la jalousie. Chargé de veiller sur la terre, il résolut de perdre l'homme en qui il voyait

un rival, mais, en le perdant, il se perdit lui-même. — Dès le milieu du IVe siècle, cette théorie est remplacée par celle de l'orgueil. En quoi consista-t-il ? Les scholastiques se livrèrent sur ce point à de profondes recherches, mais, dans les cinq premiers siècles, on ne donna guère d'explications particulières.

Quant aux démons, jusqu'à la fin du IIe siècle, à la suite du Pseudo-Hénoch, on les considéra comme les enfants des anges séduits par la beauté des femmes. Origène exerça sur ce point une grande influence. Les anges avaient péché, selon lui, avant l'existence du monde, par des actes que nous ignorons. S. Jean Chrysostôme enseigna que les démons, comme Satan, avaient péché par orgueil, en voulant s'élever au-dessus de leur condition. — A la suite de l'épître aux Ephésiens et de la 1re épître de S. Pierre, on plaça généralement dans l'air le domicile de tous les esprits mauvais. On croyait que, pendant la durée du monde actuel, les démons étaient exempts des peines sensibles. D'ailleurs, la théorie qui admettait leur conversion finale, eut longtemps de nombreux partisans. Toutes ces assertions nous paraissent bien absolues.

— M. Georg Stuhlfauth a traité récemment des anges dans l'art chrétien primitif (*Die Engel in der altchristlichen Kunst*, Freib. i. B., Mohr, 1897). Il donne une étude générale sur la conception du type de l'ange en Judée et en Occident, d'après les données littéraires, et une iconographie qui ne néglige aucune des scènes figurées, bibliques ou légendaires, où apparaissent les anges.

— Le règne de Théodose le Grand marque la dernière phase des luttes séculaires livrées par le paganisme au christianisme ; la législation chrétienne s'y est fixée et l'arianisme y a reçu son coup de mort. Depuis le temps de Baronius, la critique des sources a marché M. G. Rauschen a cru le moment venu de soumettre à un examen approfondi les matériaux se rapportant à cette époque (*Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius dem Grossen.* Versuch einer Erneuerung der Annales Ecclesiastici des Baronius für die Jahre 378-395. Freib. i. B. 1897).

— A lire dans la *Revue des questions historiques* (Juillet 1898) l'article de M. Paul Allard sur *Saint Basile avant son épiscopat*. Les paragraphes consacrés à *La retraite* et à *La vie monastique* du saint sont spécialement intéressants.

— M. P. Ladeuze, docteur en théologie de Louvain, a pris

comme sujet de sa dissertation inaugurale, une *Étude sur le cénobitisme pakhômien pendant le IVe siècle et la première moitié du Ve*. Il traite successivement des sources de l'histoire du cénobitisme pakhômien; de l'histoire externe du cénobitisme pakhômien et en particulier de la chronologie de la vie de Pakhôme, de ses premiers successeurs et de Schenoudi ; de l'organisation des monastères de Pakhôme et de Schenoudi, de leurs règles ; enfin, par manière d'appendice, de la chasteté des moines pakhômiens. Il cite à ce sujet les diverses assertions de M. Amélineau. « En somme, pour quelques exceptions brillantes, il y eut des centaines et des milliers de gens criminels : c'est là le bilan de l'Égypte monacale. » — « Il reste acquis à l'histoire que leurs mœurs étaient horribles », etc., etc.. Après avoir examiné en détail toutes les pièces du procès, après les avoir discutées avec une remarquable érudition, M. Ladeuze arrive à cette conclusion que ni les arguments a priori, apportés par M. Amélineau, ni les faits cités dans les documents ne justifient l'appréciation du professeur de Paris.

Nous reviendrons plus tard sur cette remarquable publication Elle s'impose à l'attention de tous ceux qui s'appliquent de l'étude des premiers siècles chrétiens.

— L'abbé Marin. *Les Moines de Constantinople, depuis la fondation de la ville jusqu'à la mort de Photius* (330-898) Paris, Victor Lecoffre, 1897. L'histoire générale des moines de Constantinople restait à écrire ; cette lacune vient d'être comblée par M. Marin, et d'une façon très heureuse. Son ouvrage est divisé en cinq livres, dont voici les titres : les monastères, les moines et la vie religieuse, les moines et le pouvoir spirituel, les moines et l'autorité impériale, l'activité intellectuelle des moines de Constantinople.

Dans sa thèse latine pour l'obtention du titre de docteur ès-lettres, (De Studio cœnobio Constantinopolitano, Paris, Lecoffre, 1897) M. Marin a étudié les origines, l'histoire intérieure et extérieure du célèbre monastère de Studion à Constantinople.

— M. H. Mauersberg s'est occupé des origines du mouvement ascétique en Occident, *Die Anfänge der ascetischen Bewegung im Aberlande. Ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Sitte*, Königsberg, 1897.

— M. Traube étudie l'histoire du texte de la règle de S. Benoît : *Textgeschichte der Regula S. Benedicti*, Munich, 1898.

— Le deuxième volume du *Kalendarium utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis* du P. Nilles (Œniponte, Rauch (K. Pustet), 1897) traite du propre des saints. Le livre I n'a d'autres divisions que celles de l'année liturgique grecque. A la fin de cette partie, un paragraphe est consacré aux fêtes populaires des Italo-grecs, chez qui s'est produit un mélange des usages grecs et des usages latins. Le deuxième livre comprend cinq chapitres sur l'année ecclésiastique des Arméniens, des Syriens d'Antioche, des Syro-Chaldéens du Malabar, des Chaldéens catholiques et des Nestoriens, et enfin des Coptes.

— Les protestants d'Allemagne ont inventé un nouveau moyen de prosélytisme : c'est de se livrer aux œuvres charitables ; ce qu'ils appellent la *Mission intérieure*. Le P. Cyprien expose leurs procédés et les résultats qu'ils ont obtenus dans son ouvrage *Le prosélytisme en Allemagne et ses moyens d'action*.

— *La Russie et l'union des Églises*, par C. Tondini de Quarenghi, Paris, Lethielleux, 1897. — Cet ouvrage est puisé dans l'histoire du passé, dans les publications russes et ruthènes, dans une expérience personnelle. Il a le grand avantage de faire connaître l'état d'âme du peuple et du gouvernement russe vis à vis de la question religieuse.

LES HUTTES DE CHAM.

IV.

Ainsi Khem est le dieu, ou un dieu, des Madjaiu comme des noirs, et son habitat est le haut Nil et l'Arabie, ce que les anciens appelaient du nom général d'Ethiopie, à peu près comme nous disons aujourd'hui l'Orient.

L'habitation du dieu, telle que les monuments égyptiens la figurent, fournit une nouvelle preuve à l'appui de cette opinion. On voit généralement derrière Khem, sur les tableaux, tantôt l'un tantôt l'autre de deux groupes qui ne sont pas sans quelques rapports entre eux. L'un est une porte à l'égyptienne surmontée du signe *shen* seul ou entre deux arbres, *shennu*, par allusion au temple de Chemmis dit *shennu*, peut-être « les arbres » (1), c'est-à-dire les forêts natales. L'autre groupe n'a pas encore été expliqué. Il se compose d'une maison en forme de ruche, avec une porte à l'égyptienne, et presque toujours, par devant, d'un bâton surmonté d'un bucrâne qu'une corde relie à la hutte.

On sait que les maisons égyptiennes étaient carrées et non voûtées parce qu'il ne pleut pas dans le pays : ce sont les pluies qui suggèrent l'idée de la hutte en pointe (2). Il est facile de voir, en feuilletant l'atlas du Voyage a Méroé de Caillaud, que la substitution du toit plat au toit pointu indique la limite de le région pluviale sur le haut Nil. (Cette limite se trouve aujourd'hui bien au-dessus de la première cataracte).

(1) Cf. *Denkmaeler*, II, pl. 115, e, sixième dynastie.

(2) P. Trémaux, *Le Soudan*, p. 260-1.

Si les choses se passent ainsi maintenant, il n'y a pas de raison pour croire qu'elles se passaient jadis d'autre sorte en présence de conditions identiques. Et en effet. dans les tableaux qui représentent l'expédition envoyée à Punt par la célèbre reine Hatshepsu de la dix-huitième dynastie, les habitations des indigènes sont en forme de ruche (1), comme la maison de Khem, avec cette seule différence qu'elles sont aussi sur pilotis, c'est-à-dire lacustres.

Quant aux cornes plantées devant la hutte de Khem, leur présence s'explique par une coutume encore très répandue chez les populations barbares de l'Afrique (2) : c'est l'habitude de placer devant les maisons ou sur les tombes la tête de différents animaux.

Ainsi Cameron dit d'un village :

« Cet endroit est décoré de massacres de buffles et d'antilopes que les chasseurs ont obtenus en se mettant à l'affût des animaux qui venaient boire, et dont ils ont fait des trophées » (3). Son dessin reproduit exactement l'objet égyptien. Il ajoute au sujet des cases à fétiches d'un autre village : « devant ces cases il y avait des amas de cornes et de mâchoires d'animaux sauvages, déposés là comme offrandes aux dieux de la guerre et de la chasse, pour obtenir la continuation de leurs faveurs ». Plus loin, il donne le dessin d'un arbre dont les branches portent des têtes de gazelle, et dit d'un chef : « une corne de chèvre, suspendue comme talisman à une branche, se balançait au-dessus de la figure du noir potentat ». Et : « les cornes d'antilope sont une grande médecine » (4).

Le major Serpa Pinto parle des crânes et des cornes d'animaux placés près des maisons de chefs ; dans le plan d'une villa de grand ou de roi chez les Béhénos, il fait figu-

(1) Chabas, *Etudes sur l'antiquité historique*, p. 170.

(2) P. Brunache, *Le Centre de l'Afrique*, 1894, p. 110.

(3) *A travers l'Afrique*, traduction française, 1881, p. 73-4 ; (cf. Stanley, *Comment j'ai retrouvé Livingstone*, traduction française, p. 196).

(4) Id., p. 388, 412 et 440.

rer un trophée de cornes immédiatement après la seconde entrée ; chez d'autres noirs, suivant lui, on place deux cornes de buffle devant les huttes en cas de maladie ; etc. (1)

Schweinfurth (2), qui a vu chez les Akkas des crânes d'animaux et surtout d'antilopes sur des arbres votifs, représente les hameaux des Niams-Niams comme composés de huit à douze cases en cercle autour d'une place, ayant au centre un poteau chargé de trophées de chasse, têtes d'animaux rares, cornes de buffle et d'antilope. Le même voyageur affirme que les hameaux des Niams-Niams ont toujours à leur entrée des poteaux et des arbres servant à l'exhibition des trophées de chasse et de guerre, usage établi sur les bords du Diamvonoû comme ailleurs. A cet usage collectif, par village, se joint l'emploi individuel, par maison. Schweinfurth représente, entre autres, une hutte des Krédis ayant sur sa porte deux cornes, et une hutte des Bongos, en ruche, ayant devant elle un poteau de même hauteur surmonté de deux cornes (3).

Dans le dernier cas, c'est exactement la maison de Khem, sauf la porte à l'égyptienne et la corde qui réunit le poteau à la maison, soit comme moyen de consolidation, soit plutôt comme fil conducteur de l'influence protectrice. Ainsi les Ephésiens, attaqués par Crésus, « dédièrent la ville à Diane en attachant au temple un cordage qu'ils tendirent jusqu'à leurs murailles. Or il y a sept stades entre la vieille ville qui était assiégée, et le temple », dit Hérodote (4). « L'idée qu'en joignant deux objets avec une corde l'on peut établir une communication matérielle ou morale a été mise en pratique dans différentes parties du monde », d'après Tylor, qui entre autres exemples cite le suivant (5) : « De nos jours, les prêtres boudhistes se mettent en communication avec une relique

(1) *Comment j'ai traversé l'Afrique*, passim.

(2) *Au cœur de l'Afrique*, traduction française, I, p. 419, 458 et 459.

(3) *Au cœur de l'Afrique*, II, p. 311 et 335 ; cf. id., I, p. 276.

(4) I, 26.

(5) *La Civilisation primitive*, traduction française, I, p. 137-8.

sacrée, en tenant chacun l'extrémité d'un long fil attaché à cette relique et enroulé autour du temple » (1).

La corde du bucrâne était si essentielle, aux yeux des Egyptiens, qu'elle l'accompagne presque toujours, non seulement avec la hutte de Khem, mais encore avec le mot *aat*, « dignité, fonction, » figuré hiéroglyphiquement par les deux cornes et la corde. On comprend qu'un personnage ayant le moyen ou le droit d'ériger un trophée pareil à la porte de sa maison, ou de sa tombe, ait été considéré comme un dignitaire ou un grand, posséder du bétail étant une preuve de puissance et de richesse (*pecus* et *pecunia*).

Ce serait une question de savoir si la hutte de Khem représente au vrai une maison ou une tombe, d'autant que l'emblème des cornes nommé *aat* par les Egyptiens se voit, chez eux comme dans le reste de l'Afrique, aussi bien devant les unes que devant les autres. Schweinfurth a remarqué, sur la tombe d'un chef bongo (2), le même bâton surmonté de cornes que Baker a copié devant une maison, près de l'Albert Nyanza (3). En Egypte, les traces qui restent de cette coutume semblent plutôt funéraires (sauf lorsque l'*aat* signifie « dignité ») : ainsi on a sculpté devant la tombe de Ramsès III, quatre bucrânes sur autant de poteaux affrontés deux par deux, de chaque côté du couloir d'entrée, creusé dans le roc (4). De plus, Khem de Coptos lui-même figure à El-Khargeh, couché dans sa hutte qui a au lieu de porte une sorte de longue chambre où prend place le corps du dieu (5) : c'est exactement le plan des pyramides d'Abydos (6) et de Nubie. Il est vrai qu'ailleurs, mais à la basse époque, la hutte de Khem est remplacée par le palais ou temple égyptien (7).

(1) Hardy, *Eastern Monachism*, p. 241 ; cf. E. Guimet, *Plutarque et l'Egypte*, p. 21, note 1.

(2) I, p. 275.

(3) *The Albert N'yanza*, 1870, ch. 2.

(4) Champollion, *Notices*, I, p. 404 ; cf. *Recueil de travaux*, IX, p. 98.

(5) *Zeitschrift*, 1875, p. 54.

(6) Perrot et Chipiez, *Histoire de l'Art*, I, p. 251.

(7) *Zeitschrift*, 1873, pl. II, l. 30.

Quoi qu'il en soit, la distinction dont il s'agit, importe peu ici. D'abord, la tombe ou maison funéraire, est en général une copie ou un abrégé de la maison ordinaire (1), et assez souvent, chez les sauvages, n'est que la maison même, abandonnée ou non à son propriétaire mort. M. Piehl regarde comme admise l'idée « que la tombe égyptienne est une reproduction de la maison terrestre » (2). Ensuite, il est assez naturel que la forme conique se soit imposée aussi bien au tombeau qu'à la cabane dans la zône des pluies.

Les Egyptiens eux-mêmes paraissent avoir exprimé et résumé les idées qui précèdent sur la hutte et la patrie de Khem, en appelant les prêtres de cette divinité *Afu*, *Af-tiu* (les « abeilles » de la hutte en ruche), et *Nubu*, *Nub-tiu* (les « Nubiens » ou habitants des pays de l'or) (3).

V.

Malgré l'indentification de Khem et d'Horus, sorte de compromis entre deux cultes, Khem semble plutôt, jusqu'à présent, un dieu de l'étranger. De nouvelles remarques, si elles sont justes, le montreront sous un autre jour encore.

La gutturale forte de l'égyptien, équivalent approximatif du χ grec, se comportait d'une manière assez capricieuse vis à vis des labiales et des liquides. Ainsi « l'enfant » pouvait se dire *khe*, *khen*, *nekhen*, *khenen*, *hennu* et *nen* ; « l'acte de creuser », *kheb*, *kheben*, *heb* et *ba* ; « la cruche », *khnem*, *shnem*, *neshnem*, et d'après beaucoup d'égyptologues (4), *nem* ; etc. Eratosthènes transcrivait par χνοῦβος le nom *nub* de l'or (5), et c'est un fait aujourd'hui reconnu que le dieu Khem, Khemem (en grec Khemmis et en arabe Akhmim,

(1) Cf. Lubbock, *L'homme avant l'histoire*, première traduction française, p. 92.

(2) *Le Sphinx*, II, fascicule I, p. 56.

(3) *Denkmaeler*, III, pl. 162, et *Dendérah*, III, pl. 33 ; cf. Brugsch. *Dictionnaire géographique*, p. 1374.

(4) De Rougé, *Chrestomathie*, I, p. 95.

(5) C. Mueller, *Fragmenta historicorum græcorum*, II, p. 545.

Akhmin, d'après le nom de sa ville de Panopolis), s'appelait aussi *Men*, *Menu* ; cela, au temps des pyramides (1) comme à la basse époque, ce qui explique la variante ptolémaïque où l'hiéroglyphe du dieu est remplacé par l'œil sacré (2), dont une des valeurs phonétiques était *men* (3). La gutturale forte était donc caduque dans le nom de Khem. Elle pouvait aussi s'y affaiblir sans disparaître.

Il existe une forme intermédiaire entre Khem ou Khemen et Men, avec le nom sacré *Hemen*, qu'on a pris jusqu'ici pour celui d'une divinité rarement citée : c'est une erreur. Le mot s'écrit dans une même formule *hemen* à la pyramide de Merenra, l. 331, comme dans celle de Pepi II, l. 850, et au contraire, à la pyramide de Merenra, l. 669, par le propre hiéroglyphe de *Khem*, ou *Men :* la variante est certaine. Dans un autre cas, sur la statue d'un Sebekhotep qui est au Louvre (4), le roi est dit à gauche « aimé d'Ammon *(Amen)* de Hat-Snefru de Hefat », et à droite dans le même titre « aimé de *Hemen-t* », etc. (5). Hemen-t apparaît là comme une forme féminine d'Ammon *(amen)*, la même qu'*Amen-t* ; or Hemen est aussi une forme de Khem, comme on l'a vu : par conséquent Ammon et Khem seraient identiques. L'*a* initial d'Ammon serait alors, ou l'*a* préfixe des vieux temps, ou plutôt un affaiblissement de *h* (affaiblissement déjà de *kh*) ; il en va de même dans *akennu* pour *hekennu*, dans *aft* pour *heft* (6) etc. ; l'affaiblissement est encore plus radical dans les cas où le nom d'Ammon se réduit à *men*, absolument comme celui de *khem* (7).

Ainsi, l'identité de Khem, Khemem, Hemen, Men, et d'Ammon, Amen, Men, est possible philologiquement : elle est en outre indiquée par le nom *Hemen-t* pour *Amen-t* donné à la

(1) Unas, l. 537, et Teta, l. 295.

(2) Le Page Renouf, *Proceedings*, Juin 1886, p. 246.

(3) Dümichen, *Zeitschrift*, 1866, p. 61.

(4) A. 17, Pierret, *Etudes égyptologiques*, VIII, p. 17.

(5) Daressy, *Recueil de travaux*, XI, p. 79.

(6) Chabas, *Le Papyrus magique Harris*, p. 51, 204 et 222.

(7) De Rougé, *Mélanges d'archéologie*, III, p. 105.

forme féminine d'Ammon (sans parler de l'orthographe latine Ammon et Hammon).

D'autres indices confirment ceux-là. M. de Rougé dit que Khem « était plus spécialement honoré à Thèbes et dans deux autres villes : Panopolis et Coptos » (1). A Thèbes, en effet, qui était par excellence la ville d'Ammon et dont le nome touchait à celui de Coptos, Khem et Ammon paraissent véritablement se confondre. Il est pour ainsi dire impossible de les démêler l'un de l'autre, et on s'en rendra compte sans peine en parcourant les différents hymnes adressés à Ammon, par exemple ceux du papyrus de Boulaq et du grand papyrue Harris.

Ammon, dit M. de Rougé, « se présente sous deux formes principales » et c'est sous « ces deux formes alternées » qu'il était adoré dans le sanctuaire de Karnak (dédié à Ammon ithyphallique d'après M. J. de Rougé) (2). L'une des deux personnes Ammoniennes est celle de Khem : l'autre, plus vague, comprend tout ce qui n'appartient pas à Khem en propre, c'est-à-dire l'assimilation d'Ammon au soleil et au bélier. Mais, même comme soleil, Ammon-Ra n'en porte pas moins la couronne basse et les deux plumes hautes qu'il a en commun avec Khem.

Le rôle d'Ammon à Thèbes est caractéristique. Thèbes, mot composé d'un singulier et d'un pluriel, signifie « Celle des Apu », la ville des gynécées (d'Ammon) *ta-a-pu*, Θήβαι. Le sens de gynécée pour le mot *ap* ressort clairement du fait que le harem pharaonique se nommait le royal *ap*, et se représentait par le signe qui figure avec cette valeur dans le nom de Thèbes. Le même mot paraît avoir été abrégé en *pe* ou *ep* (un simple *p* dans les hiéroglyphes), terme que nombre de textes, surtout sous l'ancien Empire, opposent à celui de Nekheb : il y avait dans le palais des compagnons de *nekheb* et des compagnons de *pe*, sans doute des courtisans de la

(1) *Mélanges d'archéologie*, III, p. 104

(2) Géographie de la haute Egypte, quatrième nome, *Revue archéologique*, 1865, p. 323.

droite et de la gauche, car les déesses de Nekheb (Eileithyia) et de Pe (Buto), désignaient le Sud, ou la droite, et le Nord, ou la gauche (de l'Égypte). Les temples sont toujours divisés en Sud et en Nord d'après ce symbolisme, et il en était forcément de même pour le palais du dieu terrestre, le pharaon. Un passage souvent cité de Sextus Empiricus assimile le pharaon au soleil et à la droite, la reine à la lune et à la gauche : Ægyptii *regi* quidem et *dextro* oculo Solem assimilant, *reginæ* autem et *sinistro* oculo Lunam, lictoribus ac satellitibus quinque stellas (1).

Une même orientation paraît avoir existé dans les maisons des grands, puisque M. Flinders Petrie (2) a montré qu'elles se divisaient en deux parties, le côté des hommes et le côté des femmes, le premier occupant la même place que le côté Nekheb des temples, la droite, et le second la même que le côté Pe, la gauche.

Puisqu'Ammon était le dieu de gynécées formant le noyau de sa ville, il avait des femmes, des pallacides, et le fait n'a pas échappé aux Grecs (3). Diodore prétend que « les amours de Jupiter et de Junon ont été imaginés d'après les fêtes publiques, pendant lesquelles les prêtres portent les chapelles de ces deux divinités (Ammon et Amen-t) au sommet d'une montagne et les déposent sur un lit de fleurs » (4). Strabon, d'autre part, dit que, « quant à Zeus, leur divinité principale, ils l'honorent en lui consacrant une de ces jeunes vierges que les Grecs appellent Pallades, vierges chez qui la plus exquise beauté s'allie à la naissance la plus illustre » (5).

Les textes hiéroglyphiques confirment les renseignements de Strabon. Nombre de reines et de princesses portaient à Thèbes les titres de femmes divines (d'Ammon) et de mères divines (de Khons, le fils d'Ammon) ; ce fut surtout depuis

(1) Contre les Mathématiciens, l. V.
(2) *Illahun, Kahun and Gurob*, p. 6.
(3) Diodore, I, 47.
(4) Id., I, 97, traduction Hoefer.
(5) XVII, 1, 46, traduction Tardieu.

le commencement de la dix-huitième dynastie jusqu'à celui de la vingt-sixième : toutefois, la coutume dura plus longtemps, et l'on voit encore une reine ptolémaïque, par exemple, avoir aussi le surnom de femme d'Ammon (1). La famille royale se trouvait de la sorte en rapport avec la famille divine. C'est ainsi que, chez certaines populations africaines, l'idole de la principale hutte des fétiches indigènes a toujours pour épouse la sœur du chef régnant (2).

Les Egyptiens feignaient même qu'Ammon avait pris la figure du roi pour s'approcher de la reine, lorsque celle-ci mettait au monde un héritier du trône. Le dieu dans ce rôle conservait sa forme humaine, ou bien adoptait celle du bélier, preuve que le bélier d'Ammon symbolisait le pouvoir générateur au même titre que le taureau de Khem.

En effet, Khem portait le surnom de « taureau de sa mère », *ka-mut-ef*, c'est-à-dire d'époux de sa mère, *menmen-mut-ef* (3). Le surnom nous ramène à l'identité (ou à la ressemblance) des deux types divins, car il était commun à Ammon et à Khem, et même il appartenait surtout au dernier, qui avait dompté sa mère avec son fouet, comme on l'a vu plus haut. Khem passait pour un dieu essentiellement fécondateur, ce que démontre son attitude ; il arrosait les plantes, engendrait les races humaines, et recevait des surnoms caractéristiques, « mari et maître de toutes les femmes, taureau fécondant, maître de ses concubines (4) », etc.

Ceci admis, on remarquera la ressemblance du nom *ap* de Thèbes avec le nom *ap* de Khemmis : il est probable que les deux mots avaient le même sens. De plus, le signe hiéroglyphique du gynécée à Thèbes mérite à son tour l'examen ; il représente la moitié d'une habitation et de sa porte, coupées en deux dans le sens de la longueur : la

(1) Champollion, *Notices*, I, p. 200.

(2) Cameron, *A travers l'Afrique*, p. 338.

(3) Chabas, *Le Papyrus magique Harris*, p. 222.

(4) De Rochemonteix, *Le Temple d'Edfou*, p. 390, 391, 407, etc.

preuve en est que sous le nouvel Empire le nom du gynécée royal s'écrivait de cette manière abréviative, tandis qu'il s'écrivait sous l'ancien Empire (1) par la maison entière avec sa porte entière. Or cette maison est voûtée et non plate ; elle a la forme de hutte qui reparaît dans les habitations particulières avec l'habitude probablement atavique de voûter les corridors d'entrée pour le côté des femmes (2). La hutte, demeure exotique, appartenait donc à Ammon et à Khem.

VI.

On peut ajouter à ces considérations que le culte d'Ammon ne se bornait pas à l'Egypte, mais qu'on le trouve prépondérant au propre pays de Khem, sur le haut Nil, dès le début du nouvel Empire. C'était une ellipse à deux foyers, l'un en Egypte, à Thèbes, l'autre en Ethiopie, à Barkal, si bien que le second, après la chute des dynasties thébaines, hérita des traditions religieuses et politiques du premier. L'Ammon et le pharaon de Napata représentèrent dès lors pour l'Egypte la légitimité, comme chez nous le trône et l'autel ; sous les Saïtes, il y eut des prophètes annonçant le retour des rois éthiopiens, et, en effet, des rois éthiopiens dominèrent pendant quelque temps à Thèbes, sous les Lagides (3) : les Romains eux-mêmes eurent à combattre la reine Candace (4).

Le royaume étranger d'Ammon dépassait même l'Ethiopie, car toute la ligne des oasis qui entourent l'Egypte appartenait au même dieu. Aussi Cambyse, sitôt maître de l'Egypte, dirigea-t-il une expédition contre les Ethiopiens et une autre contre les Ammoniens : il échoua, et Darius instruit par l'expérience favorisa le culte de l'Ammon libyen, comme le fit plus tard Alexandre.

(1) Mariette, *Mastabas*, p. 70 ; cf. id., p. 353, nos 8 et 12 ; Naville, *Todtenbuch*, II, ch. 65, pl. 140, Pierret, *Etudes égyptologiques*, p. 31, D, 21 ; etc.

(2) *Illahun, Kahun and Gurob*, p. 6.

(3) Revillout, *Revue égyptologique*, I, p. 145-153.

(4) Strabon, XVII, 1, 54.

Les différences entre la population des oasis et celle du haut Nil n'étaient peut-être pas très grandes. Hérodote parlant de la plus éloignée des oasis par rapport à l'Ethiopie, celle d'Ammon, dit de ses habitants : « ceux-ci sont une colonie d'Egyptiens et d'Ethiopiens, et leur langue tient le milieu entre celles de ces deux peuples (1) ». Pour l'historien grec, en effet, le Sud de la Libye était occupé par des Ethiopiens indigènes, le Nord par des Libyens indigènes (2), tandis que, sous l'ancien Empire, des populations regardées par les égyptologues comme libyennes et berbères, habitaient en Ethiopie.

Le fonctionnaire Herkhuf, chargé à la sixième dynastie d'une mission dans les pays voisins de l'Uauat, ou Nubie, s'y dirigea « vers la terre de Tameh pour combattre les Tamehu, à l'angle occidental du ciel : je sortis de son côté vers la région des Tamehu, je la pacifiai au point qu'elle adora tous les dieux du souverain (3) ». Le mot de Tamehu est un des noms les plus habituels des Libyens, et le rameau de Tamehu établi près de l'Uauat se trouvait, par là même, très voisin des Madjau (4), proximité qui ressort aussi, bien nettement, de la vieille inscription d'Una (5).

Les Madjau étaient, comme on l'a vu, les vrais compatriotes du dieu Khem, et les Libyens proprement dits étaient quelquefois appelés ses descendants, ou ses sujets, par exemple sur un fragment d'Abydos qui appartient au règne de Ramsès II : Khem-*Ammon*, « maitre de l'*aut* », y est dit « l'Horus qui élève un bras après l'autre (les phases de la lune ?), le maitre de l'enfance (6) du pays Teheni, l'auteur de la naissance dans le pays Tehennu » (7). Au Livre des heures

(1) II, 42.

(2) IV, 197.

(3) E. Schiaparelli, *Una tomba egiziana*, p. 19.

(4) Id., p. 26.

(5) L. 15 et 46.

(6) Cf. Naville, *La Litanie du Soleil*, N° 60.

(7) *Recueil de Travaux*, XI, p. 91, et J. de Rougé, *Inscriptions hiéroglyphiques*, pl. 29.

nocturnes, où Horus-Khem conduit les races humaines au lieu du jugement, une cinquième race est ajoutée en l'honneur du dieu aux quatre branches ordinairement désignée dans les textes : c'est celle des Madjau, qui figurent entre les Nègres, par lesquels commence le défilé, et les Tamehu, comme il a été dit plus haut. Ce rang donné aux Madjau, entre les Noirs et les Libyens, paraît représenter assez exactement la place du dieu Khem à l'étranger, c'est-à-dire son habitat au Sud et à l'Ouest.

Là était son pays natal, et là s'implanta fortement la domination d'Ammon, véritable reprise de possession d'un ancien royaume, s'il faut admettre l'identité des deux dieux. Ammon aurait été, en définitive, l'adaptation égyptienne d'un type à demi exotique : peu à peu, cette nouvelle création aurait reconquis, par affinité, une grande partie du vieux domaine étranger, où elle serait revenue ensuite à ce qu'on pourrait appeler l'état sauvage. En effet, Ammon subit aux deux extrémités de son vaste empire, en Ethiopie et en Libye, le contre-coup de la décadence finale de l'Egypte. La régression est visible sur les monuments du royaume de Méroé, qui deviennent avec le temps de plus en plus barbares.

Ce recul s'accentue au moins autant, sinon plus, à l'oasis de Jupiter Ammon, où le culte du dieu, qui avait pénétré jusqu'à Carthage (Baal-Hammon), retomba dans une sauvagerie à peu près complète : florissant depuis la fondation de Cyrène jusqu'au temps d'Alexandre (1), et même d'Annibal s'il faut en croire Silius Italicus (2), il était presque entièrement délaissé à l'époque romaine (3). Pindare avait célébré jadis la richesse du temple (4) : Lucain le dit pauvre, et au pouvoir des Garamantes « incultes », *inculti Garamantes habent* (5). Bien plus tard, au sixième siècle de notre

(1) Diodore, XVII, 49-51 ; Quinte-Curce, IV, 5 ; etc.

(2) *Deuxième guerre punique*, III, début.

(3) Strabon, XVII, 1. 43.

(4) *Neuvième Pythique.*

(5) *Pharsale*, IX.

ère, Ammon est un simple dieu libyen, père de Gurzil, qui avait pour mère une génisse, et les rites célébrés devant ses autels différaient singulièrement de ceux dont parlent les auteurs classiques. La Johannide de Corippus montre la prêtresse, une sorte de Pythie, dansant avec fureur lors du sacrifice, un tambour à la main, et cherchant l'avenir dans l'aspect de la lune, ou bien se donnant elle-même des coups de couteau dans le corps :

mersosque simul per viscear cultros
imprimit ipsa sibi : multus de corpore sanguis
influit, et crebro geminat cum vulnere ferrum (1).

Assurément, ni les Grecs ni même les Egyptiens n'ont connu ces atrocités, dignes des Aïssaouas, qu'on retrouve par contre chez les hordes les plus grossières de la Tartarie, aujourd'hui, et dont on peut lire la description dans les Voyages du Père Huc : l'officiant, un Lama, va s'assoir sur l'autel, « rejette brusquement l'écharpe dont il est enveloppé, détache sa ceinture, et, saisissant le coutelas sacré, s'entr'ouvre le ventre dans toute sa longueur. Pendant que le sang coule de toute part, la multitude se prosterne devant cet horrible spectacle et on interroge ce frénétique sur les choses cachées, sur les événements à venir, sur la destinée de certains personnages (2) ».

Si Ammon fut en réalité un dédoublement de Khem, le fait d'un Dieu se scindant de la sorte ne serait pas unique. Il suffira de citer les nombreuses métamorphoses du type indo-européen *dyaus*, « brillant », et par suite, « divin » ou « dieu », qui a donné en Grèce Zeus, Danaüs, Dioné, Danaé (peut être Déo et Déméter), Déioné, etc., et en Italie Diespiter, Jupiter, Diovis, Vejovis, Junon (pour Jovino, féminin de Jovis), Janus, Diane, etc., sans parler du Tinia ou Tina des Etrusques. Ammon et Khem auraient été à peu près dans le même rapport que Jupiter et par exemple Vejovis,

(1) III, v. 92-94, et V, v. 153-162.

(2) *Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie et le Thibet*, I, p. 309-312.

qu'on invoquait avec Jupiter dans l'île du Tibre (1), et dont le rôle s'était restreint à celui d'Apollon. Janus aussi est un antécédent vivace de Jupiter, comme on doit l'inférer des observations de Preller qui tire son nom du mot *dius*, le même que *divus*, et en fait un masculin Dianus de Juna ou Diana (2).

Au cas où l'on regarderait Ammon comme une révivis-cence de Khem, étant donnée la quasi identité de leur nom, de leur rôle et de leur habitat, il faudrait reconnaître une pareille analogie entre Khem et Cham, deux personnages aussi obscènes l'un que l'autre, dont le nom et le domaine aussi sont sensiblement les mêmes.

Cham eut en effet pour fils Chus ou l'Ethiopie, Mizraïm ou l'Egypte (père des Lehabim ou Libyens), Put, ou le pays de Punt, comme on le comprend aujourd'hui, et Chanaan, père de Sidon. La vaste zône chamitique correspond donc à celle de Khem, qui alors représentera en Egypte l'élément chamitique pur ou primitif, comme semblent l'avoir compris les Arabes quand ils font de Cham le fondateur de Coptos (3). Ammon, au contraire, personnifierait le mélange civilisateur d'où sortit à la longue le peuple égyptien des temps pharaoniques.

Dans ce cas, Khem étant le Cham des Sémites, identification aussi vraisemblable que celle du Japhet biblique avec le Titan grec, père des hommes, *audax Iapeti genus*, pourquoi Ammon ne serait-il pas le Memnon des anciens, qui pour eux symbolisait l'Orient, c'est-à-dire en gros la race chamitique ou éthiopienne ? Puisque les Sémites ont connu Japhet, les Indo-Européens ont pu connaître Khem, ou sa forme plus moderne Ammon, Memnon (et peut-être l'assonancer avec Agamemnon).

On remarquera, pour terminer, que l'assimilation aujourd'hui méconnue de Cham et de Khem, bien qu'elle se trouve

(1) Quintilien, I, 4, 17, et Aulu-Gelle, V, 1, 2.

(2) *Mythologie romaine*, III, 1.

(3) De Maillet, *Description de l'Egypte*, 1740, II, p. 79.

dans Wilkinson (1), avait déjà été soupçonnée implicitement par Bochart, qui enseigne au premier chapitre de sa Géographie sacrée que : « Cham ou Ham s'étant établi en Afrique, y fut adoré pendant plusieurs siècles sous le nom de Jupiter-Ham ou Hammon, que les Egyptiens appelaient Ammon ou Amoun, en changeant l'aspiration en un accent doux ». Il ajoute que Ham signifie brûlant, et que le nom d'Ammon fut célèbre non seulement en Egypte, mais encore en Arabie et en Afrique : « Ammon était un fleuve d'Afrique, Ammonium un promontoire, et il se trouvait des peuples qui s'appelaient Ammoniens.... Enfin, toute l'Afrique s'appelait Ammonienne, du nom d'Ammon ».

E. Lefébure.

---

(1) *Manners and Customs of the ancient Egyptians*, édition Birch, III, p. 25 ; cf. Lee, *Catalogue of the Egyptian Antiquities in the Museum of Hartwell House*, 1858, p. 82.

L'HISTORIEN SAHAGUN

ET LES MIGRATIONS MEXICAINES

(Suite.)

1°. *Huey-Culiacan.*, litt. : « Vieux ou vénérable Culiacan » est le nom de la première localité où nos émigrants se rendent au sortir d'Aztlan et après une année de marche. Ils y restent trois ans. La suite du récit de Torquemada, ainsi que la confrontation avec les autres documents relatifs à la même migration, nous décide à voir dans cette ville la métropole de l'état de Sonora, ainsi qu'il a déjà été dit plus haut. C'est là, au dire du vieux missionnaire, que le démon Huitzilopochtli leur aurait parlé et leur aurait prescrit de le prendre pour Dieu, puisqu'il les avait tirés d'Aztlan. On pourrait demander, il est vrai, si les faits se trouvent ici présentés d'une façon exacte, et si notre autre auteur ne s'est pas laissé, à son insu, quelque peu influencer par des réminiscences bibliques. N'est-ce pas, en effet, parce qu'il l'a tiré d'Egypte pour le guider en Palestine que Jéhovah veut être reconnu comme le protecteur spécial de la maison d'Israël et l'objet exclusif de son culte ? Le même génie prescrivit également la fabrication d'une litière où serait placée son effigie. L'idole de bois marquait de son doigt, les régions du Sud vers lesquelles se devaient diriger les Mexicains, de même que la nuée ardente guidait le peuple juif à la conquête de la Terre promise. Quatre prêtres appelés *Téotlamacazqui*, litt. : « Porteurs divins », avaient pour mission de faire, pour ainsi dire, marcher la statue en tête de la tribu émigrante. Voici leurs noms : 1° *Quauhcoatl*, litt. :

« Aigle-serpent », 2° *Apanécatl* ou *Apantécatl*, 3° *Tezcacohuatl*, 4° *Chimalman*. Les chefs suprêmes de la nation étaient d'ailleurs Huitziton et Tecpantzin.

2°. De là, les Mexicains se rendent à un endroit appelé *Chicomoztoc*, ou « les Sept Grottes » et y séjournent neuf années. Là, se trouvait un grand et gros arbre dans le tronc duquel fut installé un autel surmonté de l'idole d'une divinité. Le soir venu, ils s'assirent pour dîner à l'ombre de ce végétal. Sur ces entrefaites, un bruit formidable se fait entendre et l'arbre se rompt par le milieu. Les Aztèques, effrayés de ce prodige, ont recours à leurs devins qui leur répondent : « Aztèques, cessez d'accompagner les huit autres tribus, laissez-les continuer leur marche, et, pour vous, restez ici jusqu'à nouvel ordre ». Une fois la chose accomplie, les Mexicains allèrent consulter Huitzilopochtli qui leur parla en ces termes : « Maintenant que vous voici séparés de vos compagnons, je vous prescris comme à mes protégés d'abandonner le nom d'Aztèques pour vous appeler dorénavant Mexicas ». En même temps, le Dieu leur fit porter des signes distinctifs sur le visage et aux oreilles, notamment une sorte d'emplâtre de térébenthine couvert de plumes qui leur cachait une partie de la face. De plus, il leur fit cadeau de plusieurs objets ayant une signification symbolique, spécialement un arc et des flèches, emblèmes des victoires qu'ils étaient destinés à remporter sur beaucoup de nations ennemies. Il leur donna également un filet par allusion à la vie de pêcheurs qu'ils seraient destinés à mener pendant plusieurs années, une fois qu'ils auraient atteint l'îlot où devait être fondée la ville de Mexico.

Torquemada s'élève contre l'opinion de ceux qui font de Chicomoztoc, le berceau primitif, sinon de la race de l'Amérique Ancienne, du moins, celui de la famille Nahuatle ou Mexicaine. Effectivement, Clavigero est d'accord avec notre auteur pour placer *Chicomoztoc* après *Huey-Colhuacan*. Le cuadro n° 1er fait également arriver les émigrants à l'endroit où l'arbre sacré se brise, à la suite de leur départ du *Cul-*

luacan. Le Chicomoztoc de Torquemada doit donc, à notre avis, être cherché quelque part dans le Sud du Jalisco ou du Michoacan. Du reste, l'on a vu plus haut pour quelles raisons ce terme de Chicomoztoc fut, au gré des narrateurs, appliqué à des localités fort éloignées les unes des autres.

3°. De là, les tribus en marche arrivent à une station appelée *Cohuatlycamac* et que nous n'avons pu déterminer avec précision. Nous le placerions volontiers vers le Sud-Est de l'Etat de Jalisco ou au Méchoacan. C'est le Coatlicamac de Clavigero et du Cuadro n° 1er. On y reste trois ans ; c'est là qu'une contestation surgit entre les deux fractions de la tribu Mexicaine, à savoir, celle qui prit plus tard le nom de *Tlatelolcas* et les Mexicains proprement dits. Elle eut pour cause l'ouverture des *Tlaquimilollis* ou enveloppes secrètes. Celle qui contenait une pierre précieuse, fut, de l'avis de Huitziton, remise aux Tlatelolcas. L'autre, qui renfermait deux morceaux de bois, devint le partage des Mexicains. Huitzilopochtli, consulté par ces derniers, leur enseigna à en tirer le feu sacré. Leur lot acquit de la sorte une valeur beaucoup plus grande que celui de leurs compagnons.

4°. A la suite de ces évènements, nos voyageurs continuent à marcher de concert, et cela en dépit des sentiments de rancune que, naturellement, ils nourrissaient les uns contre les autres. Nous les voyons parvenir à une localité dont on ne nous donne pas le nom, mais où ils restèrent trois années. Voici les endroits où ils s'arrêtèrent ensuite.

5°. *Matlahuacallan*, litt. « Dans la demeure des filets », ce qui indiquerait une localité habitée par des pêcheurs. L'ensemble du récit nous porterait à la placer sur les rives du lac de Chapala à l'extremité Sud de l'état de Jalisco.

6°. *Apanco*, où les émigrants séjournèrent cinq ans, vraisemblablement identique à *Apango* placé par Alcedo dans l'Alcaldia mayor de Zayula, à 5 lieues O. du pueblo de ce nom. C'est, sans aucun doute, la localité de même nom que nous trouvons marquée sur la carte de l'abbé Brasseur, un peu au S. O. de l'extrémité orientale du lac de Chapala,

et, conséquemment, dans l'extrémité sud de l'Etat de Jalisco, par le 20 environ L. N.

En tout cas, le pueblo en question n'a rien à faire avec l'*Apango* placé, dans l'atlas de Garcia y Cubas, dans le district de Toluca (état de Mexico, vers le 19,25 de L. N. et le 101 1/2 long. Ouest), non plus qu'avec le San-Francisco de Apanco qui faisait partie de l'ancienne Alcaldia de Tixtlan, vers le 18 de lat. N. à une trentaine de lieues de la mer du Sud.

C'est dans l'Apanco de Torquemada que Huitzilopochtli donna aux émigrants une preuve signalée de sa bienveillance. Les habitants de ces régions voulaient leur refuser passage, par la force des armes. Le dieu fit tellement gonfler une rivière passant à cet endroit que les indigènes furent obligés à prendre la fuite. Les nouveaux venus s'établirent aussitôt en leur lieu et place. C'est là que la magicienne Quilaztli se fit voir sous la forme d'un aigle perché sur un arbre à deux chefs Mexicains. Sans doute, nous retrouvons ici une allusion au rôle reservé dans la symbolique des Toltèques Occidentaux aux rapaces diurnes (1), ainsi que l'a déjà fait remarquer L. Angrand.

7°. Enfin, un oracle oblige les Mexicains à se rendre à *Chimalco*, litt. : « Aux boucliers », localité dont nous ignorons la situation exacte. On ne saurait effectivement l'assimiler au pueblo de même nom, que la carte de M. le docteur Jourdanet place à 3 ou 4 lieues au sud de Tezcuco, sur les bords du lac voisin de cette ville. Quoi qu'il en soit, nos émigrants passent six ans en cet endroit. Dans la 4e année de leur séjour, Quilaztli apparut de nouveau, se faisant connaitre des chefs Mexicains sous les quatre noms mystiques de : Cohuacihuatl (femme serpent), Quauhcihuatl (femme-aigle), Yaocihuatl (femme-guerrière) et Tzitzimicihuatl, (femme fantôme ou démon). Le nombre quatre est évidemment ici symbolique et peut-être se rattacherait-il au culte des points de l'Espace.

(1) L. Angrand, notes manuscrites.

8°. De là, les voyageurs vont à *Pipiolcomic* où ils font une station de trois années. Vraisemblablement, cette station doit être cherchée quelque part dans l'état actuel de Méchoacan. Nous ne saurions effectivement songer à l'assimiler au pueblo de *Santa Maria de Pipioltepec* placé par Alcedo à environ 14 lieues S. de Mexico, dans l'alcaldia de *Sultépec* ou *Zultépec*. Outre que les noms offrent une différence notable, ce dernier est, évidemment, fort au Sud de la route suivie par les émigrants.

9°. Les Mexicains se rendent ensuite à *Tullan*, et ici, si nous osons nous servir de cette expression, on commence à marcher sur un terrain solide. La cité mentionnée par Torquemada n'est autre que la vieille métropole de Toltèque, puisqu'elle se trouve sur le *Cohuatépec*. Les émigrants qui y séjournent neuf années, y arrivèrent, dit notre auteur, fort diminues en nombre, ayant laissé des colons et fondé des villes dans chacune des localités par eux traversées. Torquemada en donne notamment pour preuve les magnifiques ruines que l'on rencontre à 4 lieues de *Zacatecas*. Toutefois, il convient de faire remarquer qu'elles ne sont pas placées sur la route suivie par les émigrants. Peut-être faut-il y voir la preuve de l'établissement sur ce point de quelque colonie Mexicaine venue à une époque indéterminée. Au reste, leur dieu prescrivit en songe à ses ministres de barrer la rivière qui coule au pied du Coatépec, lequel se trouve ainsi transformé en île. Huizilopochtli symbolisait par là l'établissement définitif des Mexicas sur un îlot au milieu du lac de Tezcuco. Sitôt le barrage achevé, les bords de la lagune se couvrirent comme par enchantement d'arbres et de plantes de plusieurs espèces. Toute sorte de gibier aquatique vint s'abattre sur les eaux. Bon nombre des émigrants trouvèrent cet endroit si fort à leur gré qu'ils voulurent y demeurer à jamais. Le dieu, irrité, annonça qu'il tirerait une vengeance de cet acte d'insubordination. La nuit suivante, un grand bruit se fait entendre, et, au lever de l'aurore, l'on trouva morts, la poitrine ouverte, le

cœur arraché, tous ceux qui, contre l'ordre de Huitzilopochtli, avaient refusé de continuer leur marche. C'est de la sorte, ajoute notre auteur, qu'Huitzilopochtli aurait enseigné à ses sectateurs, la cruelle pratique des sacrifices humains. Rappelons qu'ils étaient depuis longtemps célébrés à Téotihuacan.

10° *Atitlacayan*, déjà vu.

11° *Atotonilco*, où d'après notre auteur, on reste deux ans. Alcedo indique un assez grand nombre de villes de ce nom. 1° Un pueblo et Cabecera de Partido de l'Alcaldia Mayor de Tulantzingo, à 7 lieues N. E. de cette ville. Or, Tulantzingo se trouvant à 30 lieues E. N. E. de Mexico, il faudrait donc placer notre localite à 37 lieues de la métropole de la Nouvelle Espagne, ce qui semble tout à fait inadmissible. 2° et 3°. deux pueblos d'Atotonilco au pays de Cuernevaca, au S. de Mexico, et par conséquent, tout à fait en dehors de l'itinéraire suivi par les *Nahoas-Mexicains*. 4° Un autre de même nom dans la Nouvelle Galice. Cette province qui s'étendait depuis le Pueblo d'Autlan, jusqu'à l'embouchure du Panuco, n'a visiblement rien à faire ici. 5° Enfin, l'on nous cite encore un cinquième *Atotonilco*, faisant partie de la Cabecera de Partido *d'Amagueca* et de l'alcaldia mayor de Zayula, à 4 lieues au nord de la ville de ce nom et à 130 lieues environ O. N. O. de Mexico. Cela nous reporterait bien trop à l'Occident. Reste un sixième Atotonilco et c'est celui-ci précisément dont parle Torquemada. Il se trouve dans le Cabecera de Partido de Atitlaquia et Alcaldia Mayor de Tétépango, à environ 4 ou 5 lieues O. de Tullanzingo, 12 lieues E. de Tétépango et 23 ou 24 lieues N. E. de Mexico.

Inutile de parler ici d'autres pueblos d'Atotonilco qui n'ont certaineent rien à faire avec la localité dont parle le missionnaire espagnol, p. ex. celui de l'Etat de Guanajuato (district de San- Miguel de Allende), celui dans l'Etat de Zacatécas (district de Sombrerete) ; un autre dans l'état de Puebla, (district du même nom) ; enfin, un autre et dernier dans l'état de Durango (district de Cuencamé).

12° *Tepexic*, dont la situation reste douteuse. Alcedo parle d'un Tepexic à 2 1/2 lieues S. S. O. de Tullan, mais il se trouve par suite trop à l'ouest par rapport à *Tlemaco* où, d'après le cuadro n° 2, les voyageurs seraient arrivés après leur départ d'Atitlacayan. D'autre part, on ne saurait guère songer au Santa Maria de Tepexic de notre géographe dans l'Alcaldia mayor d'Ixquimilpan et à 8 lieues N. de cette dernière ville. Celle-ci d'ailleurs étant à 24 lieues N. de Mexico, Tepexic devrait être placé à au moins 32 lieues Nord de la métropole ; cela nous reporte beaucoup trop au Septentrion. Peut-être Torquemada s'est-il ici rendu coupable d'une transposition. En tout cas, on se serait arrêté cinq années à Tepexic.

13°. *Apazco*, sit. inc.

14°. *Tzumpanco*, déjà vu. Les émigrants y restent trois ans. Tochpanécatl, roi de cette cité, les reçoit bien et donne une jeune fille de leur race pour épouse à son fils *Ilhuicatl*. Ce dernier accompagne les Mexicains lors de leur départ.

15° *Tizayocan*, où l'épouse d'Ilhuicatl lui donne un fils, appelé *Huitzilihuil*. Torquemada ne se serait-il pas rendu coupable ici d'une légère inexactitude ? Tizayocan ou Tizayuca se trouve 4 lieues Nord Est de Tzumpanco, et par suite, plus loin de Mexico. Il faudrait admettre, ce qui n'est dit nulle part, que les émigrants pour y arriver, ont fait un détour dans la direction du Septentrion.

16°. *Ecatepec*, déjà vu. On y reste un an.

17°. *Tolpetlac*, sans doute identique au Tultepetlac de Tezozomoc.

18°. *Chimalpan* ou *Chimalpa*, litt. : « A l'étendard, la métropole du bouclier, sit. inc. On ne saurait guère l'assimiler à la localité de ce nom que l'Atlas de Garcia y Cubas place dans l'état de Mexico (district de Tulanzingo). Elle se trouverait bien trop au Nord.

19°. *Cohuahuitlan*, sit. inc.

20°. *Huexachtitlan*, sit. inc.

21°. *Texpayocan*, sit. inc.

22°. *Tepeyacoc*, aujourd'hui Notre Dame de Guadalupe à 2 lieues N. N. Est de Mexico.

23°. *Pantillan*, sit. inc. Autant que l'on en peut juger par le langage un peu obscur de Torquemada, vingt années se seraient écoulées depuis l'arrivée à Tizayocan, jusqu'au départ de Chapultepec.

24°. *Chapultepec*, litt. : « A la montagne de la sauterelle ». Les émigrants y restent dix-sept années, sans cesse exposés aux attaques de Huixton, roi de Xaltocan. Après avoir quitté cette localité, les Mexicains mènent pendant cinquante-deux ans une vie misérable au milieu des roseaux du lac. Ils ont à soutenir une guerre contre les habitants de Culhuacan, sur les bords du lac de Xochimilco. Leur chef, Huitzilihuitl le vieux, fait prisonnier, meurt quelques années plus tard en captivité. Déportés par les Culhuas a Tizoapan, localité dont nous ignorons la situation exacte, les Mexicains sont sommés par leurs conquérants de les défendre contre les Xochimilques. Nos émigrants, presque sans armes, se signalent par leur bravoure et contribuent puissamment au gain de la bataille dite d'*Ocolco*, du lieu où elle fut livrée Les Culhuas, effrayés de la valeur déployée par leurs captifs, les congédient au plus vite. C'est alors que ces derniers se rendent sur l'îlot ou Mexico fut construit (1).

D. — *D'après Clavigero*. Cet auteur s'inspire surtout de Torquemada, mais essaie néanmoins d'identifier d'une façon plus précise, les localités traversées par les Aztèques ou Mexicains. Il fixe à l'an 1160, leur départ d'Aztlan.

1°. Le bras de mer dont parle ce dernier, ajoute l'abbé Italien, s'il n'est pas, comme le veut Botturini, une figure du déluge universel, doit représenter le Rio Colorado, lequel se jette dans le golfe de Californie par le 32 1/2 de L. N.

2°. La présence de ruines, par le 35 de L. N. sur les rives du Rio Gila indiquerait que les ancêtres des Mexicains ont

(1) Torquemada, *Monarquia Indiana*, tom. 1er, lib. 2°, p. 77 et suiv. Madrid, 1723).

dû obliquer vers le N. E. et faire en cet endroit un séjour de quelque durée.

3°. Ils durent ensuite reprendre vers le Sud et arriver par le 29 L. N. à 250 milles environ de Chihuahua. Leur ancienne présence y serait attestée par les ruines connues aujourd'hui sous le nom de *Casas Grandes*. C'était un édifice construit dans le goût des pueblos du Nouveau-Mexique. Il n'a ni porte ni entrée à l'étage inférieur, ce qui devait le rendre absolument inexpugnable pour les tribus sauvages du voisinage.

4°. Traversant les montagnes de la Tarahumara, nos voyageurs auraient atteint *Hueycolhuacan*, dans lequel Clavigero reconnait la capitale de l'etat de Sinaloa et le chef-lieu du district d'Hidalgo.

Nous sommes bien loin, pour notre part, de nous porter garants du bien fondé de toutes les allégations émises par notre auteur. Où se trouvait au juste l'Aztlan primitif ? C'est ce que, pour notre part, nous ne nous chargerions pas de decider. Rien ne nous autorise à voir dans les *Casas Grandes* l'œuvre des tribus Nahuatlaques en marche. Leur attribuera-t-on alors egalement l'érection de tous ces pueblos que l'on rencontre jusque vers le 34 de lat. Nord, et dont plusieurs sont encore habites ?

5°. Ensuite l'on arrive à *Chicomoztoc*. Clavigero s'etayant d'un passage assez obscur de Torquemada, veut le placer à 20 milles Sud de *Zacatecas*, capitale de l'état de même nom, et cela, à cause des ruines d'un grand édifice que l'on y voyait encore de son temps. « Les anciens habitants du pays étaient, dit-il, trop barbares pour avoir pu rien élever de semblable. Donc l'honneur de la construction devait forcement être rapporté aux émigrants Mexicains ». La conclusion ne nous paraît pas s'imposer. Zacatecas, située par le 22,40 environ de lat. Nord et vers le 104 ou 105 de long Ouest, se trouve bien à l'est, nous le verrons tout à l'heure de la route suivie par nos émigrants. En tout cas, le Chicomoztoc de Clavigero ne saurait être absolument assimilé à

celui de Torquemada, identique lui-même au *Mallinalco* de Torquemada, lesquels doivent être cherchés dans le Michoacan. La suite du récit de notre auteur démontre que l'émigration n'est pas encore arrivée dans une région si méridionale. Le plus probable, c'est que la localité dont nous nous occupons ici doit être cherchée quelque part dans le nord de l'Etat de Jalisco. Le nom de Chicomoztoc étant, nous l'avons vu, volontiers donné aux régions témoins d'une séparation entre tribus de la même race, rien ne nous empêche de croire que c'est là précisément que la peuplade qui alla occuper le Zacatecas aura quitté le gros de l'émigration.

6° De là, passage à *Ameca*. L'on peut citer au moins quatre localités de ce nom. L'atlas de Garcia y Cubas place la première dans le district de Fresnillo, à la limite de l'état actuel de Zacatecas par le 23,12 de L. N. environ. A quelques lieues au Sud, se trouve la vallée *d'Ameca*, probablement environnée du cerro aurifère de même nom. Il était situé, au dire d'Alcedo, dans l'alcaldia mayor d'Autlan presqu'à sa limite avec l'alcaldia de Guachinango, qui la bornait au nord.

Citons un autre village d'Ameca, cabecera de Partido dans l'alcaldia de Téhuantépec, litt. : « A la montagne du Tigre ». L'etat actuel de ce nom se trouve, on le sait, dans le Mexique Méridional, au sud des états d'Oaxaca et de Véra-Cruz.

Il y a encore le pueblo d'Ameca placé par Alcedo dans l'alcaldia mayor d'Autlan, mais à 30 lieues au nord de la ville de ce nom. Nous devrions nous attendre à le trouver par le 21,12 L. N. dans le district de Tepic (Etat de Jalisco). L'atlas de Garcia y Cuba ne nous paraît pas l'indiquer.

Reste enfin un quatrième Ameca par le 20,30 lat. N. environ sur le rio de Ameca, à 9 ou 10 lieues S. environ d'Etzatlan et à une vingtaine nord de Guadalaxara. Jadis Cabecera de Partido de l'Alcaldia mayor de Tula, il fait aujourd'hui partie du district d'Etzatlan (Etat de Jalisco). La comparaison avec les stations dont les noms suivent et

qui se trouvent dans la même région, mais plus au Sud, nous décide en faveur de la dernière des localités sus désignées.

7°. Voici maintenant que nos explorateurs cheminant dans la direction du midi arrivent à *Cocula*. Laquelle des localités de ce nom le narrateur a-t-il en vue ? car nous en pouvons citer jusqu'à trois.

Il y a d'abord un pueblo de Cocula par le 20,30 de L. N. environ, à 6 lieues O. de *Tlajomulco*, lequel se trouve lui-même a près de 9 lieues de S. de Guadalaxara, la capitale de l'état de Jalisco. Le village en question n'apparait pas sur la carte de Garcia y Cubas. Nous savons seulement qu'il faisait jadis partie de l'alcaldia mayor de Tlajomulco. En tout cas, il est à l'est, non au sud d'Ameca. Nous n'avons donc point à nous en occuper ici.

Un autre village portant le même nom est situé sur le *rio de Cocula* lequel se jette dans *le rio de las Balzas*, tributaire lui-même du pacifique. Il fait partie du district de Tasco, (Etat de Guerrero par le 18,15 de lat. nord) et à environ 12 lieues de Tasco, son chef-lieu. Sa situation est beaucoup trop méridionale pour qu'il puisse figurer dans le récit de Clavigero. Nos émigrants, ainsi qu'il va être dit à l'instant, n'ont pas encore franchi les frontières du Jalisco.

Le seul pueblo ainsi dénommé et dont nous ayons à nous occuper ici, c'est visiblement le *Cocula* que l'on rencontre dans le midi du district d'Etzatlan, par le 20,15 de L. N. à environ 18 ou 20 lieues S. O. de Guadalaxara et 20 lieues S. d'Etzatlan. Il se trouve en effet sur le chemin qui mène de l'*Ameca* du district d'Etzatlan à la station suivante de l'émigration.

8°. *Zayula ou Sayula*, où arrivèrent ensuite les Mexicains, constitue une localité bien connue située au S. du lac de Zayula, elle est le chef-lieu du district de même nom (Etat de Jalisco) par le 19.50 environ de L. N. Elle se trouve placée à près de 130 lieues S. O. de Mexico, ainsi qu'à une dizaine de lieues au Sud de Cocula.

9°. Enfin, nos voyageurs continuant toujours leur marche vers le midi, traversent l'état actuel de Colima et arrivent enfin dans la région de Zacatula. C'est un pueblo situé à l'embouchure du Rio de las Balzas, et à l'extrême Ouest de l'état actuel de Guerrero, par le 18,3 de L. N. On remarquera que les autres auteurs ne font point aller les Mexicains tant au midi. N'y aurait-il pas ici quelque confusion ? Ne s'agirait-il pas de quelque autre migration de tribus également de race Nahuatle, mais distincte de celle dont nous nous occupons ? Nous le supposerions d'autant plus volontiers que l'on ne nous indique point la durée du séjour que nos voyageurs firent en cet endroit. N'oublions pas que les auteurs mentionnent à plusieurs reprises ces invasions parties des confins du Guatémala ou du moins y font des allusions bien claires. Que l'on se rappelle à ce propos Sahagun faisant voyager les Toltèques à Xomitlepec dans l'état d'Oaxaca, les récits d'Ixtlilxochitl, au sujet de l'arrivée sur le plateau d'Anahuac, des tribus originaires de la Mistèque.

10°. A partir de Zayula, Huitzilopochtli cesse sans doute de montrer du doigt la région du midi et dirige sa main vers l'Orient. Voici déjà nos émigrants arrivés à Malinalco dans le Méchoacan. Il n'est pas sûr que cette localité corresponde exactement à celle que Tezozomoc désigne de ce nom, mais elle devait en être fort rapprochée.

Clavigero la place dans les montagnes environnant la vallée de Toluca, c'est-à-dire un peu plus à l'Orient. Rien d'étonnant à tout ceci. Les renseignements fournis par les anciennes peintures manquent parfois un peu de précision.

D'ailleurs, le nom de Mallinalco désignant un endroit couvert de lianes, pouvait convenir à bien des localités différentes.

11° Clavigero se trouve d'accord avec Torquemada dans le récit des évènements qui se produisirent à la station de *Coatlicamac*. Sans indiquer où elle se trouvait, notre auteur se borna à dire que les émigrants y passèrent avant d'arriver à Tula.

12°. C'est ce Tula, identique à celui que Sahagun place en Xocotitlan que les Mexicains occupent en l'an 1196 de notre ère. Ils y séjournent neuf ans.

13°. De là, les voyageurs passent onze années dans d'autres localités dont le nom ne nous a pas été conservé. La date de leur arrivée à *Zumpanco* ou mieux *Zumpango*, ville dont il a été déjà question, serait 1216 de notre ère.

Ils y restèrent sept ans.

Nous avons déjà raconté l'histoire du prince Tochpanécatl Les Stations suivantes sont :

14°· *Tizayocan* (cité plus haut).

15°. *Tolpetlac* (idem).

16°. *Tepeyacac* (idem).

C'est là que l'empereur Xolotl leur permet de s'établir, mais les attaques perpétuelles du prince Chichimèque Tenancacaltzin les oblige à décamper.

17°. *Chapultepec*, littéralement : « A la montagne de la Sauterelle », où ils arrivent en mil deux cent quarante cinq, sous le règne de l'empereur Chichimèque Nopaltzin.

18°. *Acocolco*, groupe d'îles au Sud du lac de Tezcuco ; c'est là que se retirent les Mexicains pourchassés par les habitants de Xaltocan.

Ils y séjournent 52 ans. Cet Acocolco est évidemment identique à l'Ococolco de Torquemada.

19°. *Tizapan*, où, comme nous l'avons déjà vu, ils sont transportés en qualité de vassaux et de serviteurs des habitants de Culhuacan. L'on sait comment les Mexicains furent congédiés par leurs maîtres à la suite de la guerre contre les Xoquimilcas, après avoir offert un sacrifice humain à leur dieu.

20°. *Acatzinzintlan*, appelé depuis *Mexicaltzinco*, litt. : « A la demeure des vénérables Mexicas », où ils arrivèrent en tournant au nord, mais qu'ils abandonnèrent bientôt, parce qu'ils se trouvaient encore trop près des Culhuas. Clavigero, à notre connaissance, est le seul à parler de cette localité, aussi bien que de la suivante.

21°. *Iztaclalco*, litt. : « A la maison blanche *ou* téocalli ». où ils restent deux ans. Ils y élevèrent un monticule de papier, sans doute, dit Clavigero, en souvenir de Colhuacan, marqué dans la peinture par l'image d'une montagne recourbée, à 2 lieues environ sud de Mexico.

22°. C'est de là qu'ils se rendent à l'îlot où fut construit *Tenochtitlan* ou *Mexico*, litt. : « Auprès de Mexitli », le dieu de la guerre que notre auteur identifie avec Huitzilopochtli (1).

(*A continuer.*) Cte H. DE CHARENCEY.

---

(1) Clavigero, *Historia Antigua de Megico*, t. 1er, lib. 2°, p. 104 et suiv.

LES DIVERSES RECENSIONS DE LA VIE DE S. PAKHOME

ET LEUR DÉPENDANCE MUTUELLE.

---

§ 3. Les recensions coptes et arabe. (*Suite*).

L'auteur de la Vie arabe de Pakhôme, avons-nous vu, s'est servi des recensions coptes de la même Vie, et de l'*Histoire Lausiaque*. Il a aussi largement mis à contribution nos vies grecques C et P.

Parcourons son œuvre. P. 372-377, nous trouvons de nouveau un de ces doublets dont nous avons déjà vu plusieurs exemples. L'auteur expose, à la p.372, les règlements auxquels Pakhôme soumit ses premiers disciples. Or, à la p. 375, il reprend une des dispositions déjà signalées plus haut, pour en donner les raisons, et, à la page suivante, il répète encore une autre de ces dispositions, en y ajoutant quelques compléments. Le mauvais agencement de cette description provient de l'emploi de plusieurs documents. La comparaison d'A[r] 372-373 avec M 34 *f.*-36 *in.* montre que le traducteur s'est d'abord servi de la version memphitique (ou peut-être du texte thebain que nous n'avons plus ici), qu'il avait utilisée dans les pages précédentes. Portant alors ses regards sur la vie grecque (16-19), il y prend, dans l'histoire des premiers disciples du saint, quelques détails qu'il n'avait pas trouvés dans le copte, et notamment, une réflexion de ces disciples sur la conduite de leur père, réflexion qui ne se lit que dans C : *Nous pensions que les saints et les pécheurs sont créés tels depuis leur naissance et ne pouraient changer leurs dispositions*, etc.. Arrivé a l'expose que fait C des premiers règlements pakhômiens, il en trouve un qu'il n'a

pas rencontré dans M. Il le transcrit et poursuit ensuite la traduction de C, sans remarquer qu'il répète ainsi ce qu'il a déjà exposé. Les textes sont ici absolument parallèles.

C 19.

Ἀπόντος δὲ τοῦ Πατρὸς τῆς μονῆς, ὁ Δεύτερος ἱκανός ἐστιν πρὸς πᾶσαν διαταγὴν ἕως ἔλθῃ, χωρὶς πάσης ὑψηλοφροσύνης καὶ καυχήσεως, ἀλλὰ ταπεινοφροσύνῃ καὶ πραύτητι εἰς οἰκοδομὴν τῶν ἀδελφῶν, οὕτως καὶ ἐπὶ τοῦ οἰκιακοῦ καὶ δευτέρου οἰκίας. Κατηχήσεις δὲ τρεῖς ἵνα ὁ οἰκονόμος τῆς μονῆς ποιῇ· κατὰ σάββατον μίαν, καὶ τῇ κυριακῇ δύο, καὶ οἱ οἰκιακοὶ τὰς δύο νηστείας.

Ar 376.

Si le pere supérieur établi (sur eux) s'absentait, son remplaçant le remplaçait jusqu'à son retour et prenait soin des âmes qui étaient sous ses ordres avec crainte de Dieu, douceur, charité, delicatesse et simplicité. C'est ainsi que faisaient les frères en charge et les chefs (de maison). Et il ordonna à l'économe du monastère qui était son second, de composer un discours tous les samedis et deux le dimanche, de les prononcer aux frères quand ils assisteraient a la prière : il imposa à ses familiers de jeûner le mercredi et e vendredi, selon le règlement des apôtres.

Ar continue à employer la vie grecque dans les pages suivantes (378-380 *in.*), relatives à l'établissement des premiers monastères pakhômiens. Par un rare bonheur, ce passage se lit à la fois dans T 532 s., M 70 s., C 35, Ar l. c.. Or, tandis que T et M exposent d'un trait la fondation des divers couvents, C ne parle d'abord que des quatre premiers. Ar fait absolument de même ici ; son exposé suit d'ailleurs pas a pas le grec et s'éloigne dans les détails de T et de M. Ainsi, dans Ar comme dans C, à la différence des textes coptes, ce n'est pas sur un avertissement divin, que le saint construit la maison de Peboou. Ainsi encore, les noms des couvents ont dans l'arabe la même forme que dans le grec. Le troisième monastère s'élève à un endroit appelé dans C χηνοβοσκίων, et dans Ar, Schinoubeskia ; dans T et dans M au contraire, Schénésit. Χηνοβοσκίων n'est pas un mot égyp-

tien : aussi A^r doit-il l'expliquer : *Schinoubeskia, c'est-à-dire l'endroit où paissent les oies.* Le quatrième couvent est construit d'après C, à Μόνχωσις, et d'après A^r, à Mankhousim ; d'après T et M au contraire, à Temouschons. L'emploi de C par l'auteur arabe ne semble donc pas douteux. Le phénomène suivant le rend évident. Plus loin (p. 567 s.), A^r revient sans raison apparente, sur le même sujet : c'est que là, il traduit le texte copte. Là, la fondation de tous les monastères est racontée en même temps. Là, Pakhôme construit le couvent de Peboou sur l'avertissement de Dieu. Là, les noms des monastères ont la même forme que dans les textes coptes, Schénésît, Temouschons. Nous avions donc raison d'attribuer (p. 278) à l'usage de plusieurs sources les anomalies que présente l'œuvre arabe. — Continuons notre examen. A^r 400-402, 403-406, comme C 26, 40, mais à la différence de M 53-56, sépare et place à des dates différentes la visite de la mère et du frère de Théodore. Toutefois, dans la description même des faits, A^r se rapproche davantage de M. Peut-être, l'œuvre grecque et l'œuvre copte ont-elles été ici, comme plus haut (372-376), utilisées à la fois.

Passons maintenant à la p. 599, où A^r nous annonce lui-même des récits pris à *un autre volume*. Cet autre volume, c'est la vie grecque. Elle, et elle seule, renferme les passages qui suivent immédiatement cette annonce. A^r 599-600 se rencontre dans les mêmes termes dans C 21. — A^r 600 *f.*-601 *in.* se retrouve C 32 *in.*. A^r a ici abrégé sa source, mais il en a conservé même les expressions.

C 32.

Ἠρώτησεν μέ ποτέ (1) τίς τῶν ἀδελφῶν λέγων· Εἰπε ἡμῖν ὁράματα ὧν βλέπεις. Κἀγὼ ἔλεγον αὐτῷ· Τὰ μὲν ὁράματα βλέπειν ὁ κατ' ἐμὲ ἁμαρτωλὸς οὐκ αἰτεῖται τὸν Θεὸν ἰδεῖν....

. . . .

. . . .

(1) C'est Pakhôme qui parle.

Ἄκουσον δὲ ὅμως περὶ μεγάλου ὁράματος· ἄνθρωπον ἐὰν ἴδῃς ἁγνὸν καὶ ταπεινόφρονα, ὅραμα μέγα ἐστίν. Ὁράματος γὰρ τοιούτου τί μεῖζον ἐστιν, τὸν ἀόρατον Θεὸν ἐν ὁρατῷ ἀνθρώπῳ ναῷ αὐτοῦ καταξιωθῆναι ἰδεῖν ;

A^r 600-601.

Nous regardons ce père Pakhôme comme unique, et *il nous a raconté* (ceci). « Un jour, un frere m'interrogea en disant : Dis-nous l'une des visions que tu as vues, afin que nous fassions des progres dans la modestie et la vigilance. Je lui répondis en disant : Celui qui est rempli de péchés ne recevra pas (la grâce) de visions spirituelles ; mais, si tu veux avoir une vision belle et interessante, je t'en indiquerai une. Quand tu verras un homme pieux, modeste de cœur, pur, voilà la plus belle des visions, et elle dépasse toutes les manifestations amusantes, car tu vois le Dieu invisible en cet homme visible : ne demande pas d'autre vision preferable à celle-là.

A^r 601 ressemble fort à C 38 *in.*. — A^r 602 = C 39 *f.*. — A^r 603 *in.* = C 40 *c.* (1). — A^r 603 suit mot à mot C 47 *in.*. — A^r 604 est à rapprocher de C 48. L'auteur arabe a déjà raconté (427-429), en la transformant toutefois, l'histoire de ce frère Mauô, dont les instructions de Pakhôme excitaient les murmures, histoire qui se trouve M 96 s.. Comme nous l'avons fait observer (2), ce fait est rapporté dans C d'une façon très embrouillée. A^r, en train de compléter son exposé d'après C, après en avoir traduit le n° 47, ne reconnaît pas dans ce récit imparfait du n° 48, celui qu'il a déjà donné et il le transcrit de nouveau, en suivant de très près cette fois le texte grec. — Enfin A^r 605 = C 50. — C'est donc bien C, l'*autre volume* dont l'emploi est annoncé p. 599. L'auteur arabe a parcouru les différents n^os de l'œuvre grecque pour en extraire ce qu'il n'avait pas rencontré dans les textes égyptiens dont il disposait.

A la page 605, il n'abandonne que pour un moment cette œuvre. Dès la page 640, il y revient et en traduit, en l'abré-

(1) Ce récit semble le même que celui de M 82-83, mais la comparaison des textes montre qu'A^r dépend de C. D'ailleurs, A^r a déja transcrit plus haut le récit de M (p. 398-399).

(2) Voyez p. 163.

geant, le n° 71. Sans doute, la dernière partie de ce récit se lit aussi M 149. Mais c'est seulement dans C, qu'elle fait suite aux remarques qui la précèdent dans A^r, et qu'elle se présente avec tous les mêmes détails (p. e., la circonstance du lieu où se passe l'entretien avec Pakhôme). L'auteur arabe utilise donc ici C. Seulement, dès le n° suivant, il ne peut plus suivre cette Vie. C y raconte le fameux concile d'Esneh devant lequel Pakhôme eut à s'expliquer sur les visions qu'on lui attribuait. Or, A s'est trop étendu sur ce fait (p. 591 s.), pour l'avoir oublié. Il omet donc ce numéro et le remplace par deux petites narrations. Nous ne savons d'où vient la première. La seconde se trouve exposée, dans les mêmes termes, dans les *Apophthegmes de s. Macaire d'Alexandrie* (Migne, P. G., T. XXXIV, col. 264).

Παρέβαλεν ὁ ἀββᾶς Μακάριος πρὸς τὸν ἀββᾶν Παχώμιον τῶν Ταβεννησιωτῶν· ὁ δὲ Παχώμιος ἠρώτα αὐτὸν λέγων· ὅτε εἰσὶν ἀδελφοὶ ἄτακτοι, καλόν ἐστί παιδεῦσαι αὐτούς ; λέγει αὐτῷ ὁ ἀββᾶς Μακάριος· παίδευσον καὶ κρῖνον δικαίως τοὺς ὑπὸ σέ· ἔξω δὲ μὴ κρίνῃς τινάς· γέγραπται γάρ· οὐχὶ τοὺς ἔξω ὑμεῖς κρίνετε ; τοὺς δὲ ἔξω ὁ Θεὸς κρινεῖ.

Un jour parmi les jours, le grand père Macaire vint trouver notre père Pakhôme, et pendant qu'ils conversaient ensemble sur la parole de Dieu, Pakhôme dit : « O Père, j'ai ici des frères dont la conduite est déréglée ; est-il bon ou non de leur infliger une correction ? » Macaire dit : « Punis et juge avec justice ceux qui sont sous ta main, et les autres, non ; car il est écrit : Condamnez ceux qui sont dedans : mais quant à ceux qui sont dehors, le Seigneur les condamnera ».

A^r, avons-nous dit, omet le récit grec du concile d'Esneh. Il y a remarqué pourtant un trait qui ne figure pas dans sa narration antérieure. Dans l'église d'Esneh, un homme, armé d'une épée, se précipite sur Pakhôme pour le tuer. A^r va prendre ce fait, mais en en changeant naturellement le théâtre, puisqu'il n'a plus à parler du concile. *Il arriva*, dit-il, *que des gens, sous l'action de Satan, portèrent envie à notre père Pakhôme, ils n'écoutèrent pas ses paroles et*

résolurent de le tuer. L'un d'eux se mit à l'écart, possédé de Satan, il alla vers le saint, tenant à la main un couteau et résolu de le tuer. La manière dont le récit se termine, montre clairement qu'il a été emprunté à C. *Mais le Seigneur le sauva par l'entremise des frères qui l'accompagnaient. Il se mit alors en marche et arriva dans le monastère qu'il avait bâti en dernier lieu et qui avait nom Bahnoun : ce monastère était situé aux environs de la ville.* De quelle ville ? Impossible de le savoir par le contexte. A[r] a encore une fois copié sa source mot à mot, sans intelligence : Ἀλλὰ διὰ τῶν συνόντων αὐτῷ ἀδελφῶν ἔσωσεν αὐτὸν Κύριος.... ἦλθεν εἰς τὴν μονὴν αὐτῶν τὴν ἐσχάτην τὴν λεγομένην Παχνούμ, οὖσαν ἐν τῇ ἐνορίᾳ τῆς αὐτῆς πόλεως Λατῶν. — Le passage suivant va d'ailleurs nous convaincre définitivement qu'A[r] est en train de traduire la dernière partie de C.

C 73.

Καὶ μετὰ τὸ ἐλθεῖν ἀπὸ τῆς Ἀλεξανδρείας (δύο δὲ ἦσαν μόνα ὅλου τοῦ κοινοβίου, τὸ μὲν εἰς τὰ ψιαθία πωλῆσαι εἰς τὴν διατροφὴν καὶ τὰς ἄλλας χρείας, τὸ δὲ διὰ τοὺς λευίτωνας αὐτῶν) ἐλθόντες Σαχχαῖος καὶ Θεόδωρος ἠσπάσαντο αὐτὸν καὶ τοὺς ἀδελφούς, καὶ λέγει αὐτοῖς· Πῶς ἡ Ἐκκλησία ; ἐλυπεῖτο γὰρ δι' αὐτὴν τότε, ἐπειδὴ μετὰ βίας οἱ βλάσφημοι Ἀριανοὶ μετὰ Γρηγορίου τινὸς ὡς λησταὶ ἐπανέστησαν αὐτῷ· καὶ περὶ τοῦτο ηὔχετο τὸν Θεὸν σφόδρα ὀδυνόμενος τῇ καρδίᾳ διὰ τὸν λαὸν τοῦ Θεοῦ οὕτως ἀδικούμενον, μὴ ἔχοντα τὸν ἀρχιεπίσκοπον Ἀθανάσιον, τὸν χριστοφόρον· καὶ ἔλεγεν· Πιστεύομεν τῷ συγχωρήσαντι τοῦτο γενέσθαι Κυρίῳ πρὸς δοκιμὴν τῶν πιστῶν ὅτι ταχέως ἐκδίκησις ἔσται καὶ οὐ χρονιεῖ. Καὶ μετὰ ταῦτα λέγει αὐτοῖς καὶ τὴν θλίψιν τὴν γενομένην ἐν τῇ Λατῶν, εὐχαριστῶν καὶ λέγων· ὅτι ὀφείλομεν ὑπομένειν πάντα πειρασμόν· οὐ γὰρ βλάπτει· οὗτοι μὲν οὖν ὀρθόδοξοι πατέρες εἰσιν καὶ ἀδελφοί, οἱ ἐξεθάζοντες τά καθ' ἡμᾶς· κἂν ὁ ἐχθρὸς ἐν τίσιν ἡμῶν ἰδίοις ἐπονηρεύσατο ἐκτὸς γενομένοις τοῦ τείχους ἤτοι τοῦ νόμου πρὸς ὀλίγον· ἀλλ' ὁ Θεὸς καὶ ἡμᾶς καὶ τούτους ἔσωσεν. Αὐτὸς δὲ ὁ ἁγιώτατος Πάπας, τοσοῦτον χρόνον ὑπὸ ἐχθρῶν πολεμούμενος, ἀληθῶς μακάριος ἐστίν, καὶ οὐ δύναται πρὸς αὐτόν, ἔχοντα τὸν Θεὸν βοηθὸν τῆς πίστεως αὐτοῦ, καὶ τὸ γεγραμμένον πληρωθήσεται ἐπ'

αὐτὸν· Πᾶσα φωνὴ ἡ ἐπαναστήσεταί σοί εἰς κρίσιν, καὶ πάντας αὐτοὺς ἡττήσῃς. Καὶ οὕτως ἐγένετο, καὶ ἀπεκατεστάθη ταχέως εἰς τὴν ἐκκλησίαν μετὰ δόξης.

A^r 642-643.

Un peu plus tard, le père Théodore et Zachée arrivèrent d'Alexandrie dans la petite barque, *et cela parce que les cénobites avaient deux barques, la plus grande pour vendre les nattes dans la ville et transporter ce dont ils avaient besoin, la plus petite pour transporter leurs vêtements et leurs couvertures.* Lorsqu'ils eurent salué le père et les frères assemblés, le père leur dit : « Comment va l'Eglise ? » Car il était triste à son sujet, parce que les Ariens et leur chef Grégoire l'avaient attaquée, comme des brigands, et s'en étaient emparés. Le père priait pour elle continuellement et était rempli de crainte pour le peuple de Dieu, qu'on traitait avec injustice, parce qu'ils avaient perdu leur pasteur, Athanase l'archevêque, homme christophore. Les frères lui répondirent, disant : « Jusqu'à présent, les affaires sont agitées et la situation de l'église est ébranlée ». Et il leur répondit : « Je suis assuré en Dieu que ces choses arrivent pour éprouver les croyants et qu'il les vengera ». Il leur raconta alors à eux deux *la tristesse lui arrivant dans l'église de Latos, et comment Dieu l'avait sauvé du meurtre et son remerciement continuel ;* puis il dit : « Notre seul moyen est de souffrir toutes les épreuves avec courage, car les épreuves ne nous nuisent pas ; mais au contraire elles nous seront utiles, si nous les recevons avec action de grâces. Et *quant à ceux qui s'enquièrent de nos affaires*, ils ont été pour nous des pères et des frères, et ils ont été comme nous dans la voie droite, mais l'ennemi dans sa friponnerie leur a porté envie, et, s'ils retournent au Seigneur de tout cœur, il les recevra, il les comblera de sa bonté. Quant à notre père, le patriarche Athanase, qui combat l'ennemi depuis longtemps, il est heureux ; ses ennemis ne s'empareront jamais de lui, car Dieu le garde à cause de sa foi et ce qui a été écrit s'accomplira en lui : « Toute voix s'élèvera contre toi et l'aide de Dieu viendra sur toi, tu vaincras tes ennemis ». Et il en fut ainsi : le père Athanase revint sur son siège avec gloire et honneur.

Nul doute que, dans son entretien avec Théodore et Zachée, ce soient les faits du concile d'Esneh que vise Pakhôme. Il parle en effet d'une *enquête sur ses affaires*, dans laquelle *il a échappé au meurtre*, et qui a eu lieu dans l'église de *Latos* (Esneh). Mais, il y a plus de cinquante pages qu'il n'a plus été question de ce concile dans A^r, si bien que, dans son contexte, on comprend difficilement ici cette allusion. Aussi, M. Amélineau met-il ici en note : « Je ne sais trop ce que signifie ce membre de phrase (*ceux qui s'enquièrent*

de nos affaires) ». Dans l'hypothèse que nous défendons, cette obscurité du récit arabe s'explique aisément. Dans le grec en effet, ce récit faisait suite immédiate à l'histoire d'Esneh qu'A^r a omise. Plusieurs indices trahissent d'ailleurs ici l'emploi de la vie C. A^r désigne la vie d'Esneh par son nom grec *Latos*, alors que, plus haut, il s'est toujours servi du nom copte. De même, c'est seulement dans C, qu'A^r a pu trouver, à la fin de l'histoire de Pakhôme, une explication sur les deux barques appartenant aux moines. Les recensions egyptiennes donnent cette explication dans l'exposé de la fondation des monastères (T 536, A^r 569-570). D'ailleurs, le parallélisme entre les deux textes, jusque dans des incises insignifiantes, est si frappant que M. Amélineau lui-même (ADMG, XVII, p. LXXIV) l'a relevé (1).

Revenu donc à l'emploi de la source grecque, A^r ne va plus maintenant l'abandonner jusqu'à la fin de son œuvre. A partir de cet endroit, tout ce qui se trouve dans A^r, se trouve dans C ; vice versa, tout ce qui se trouve dans C, se trouve dans A^r ; et des deux côtés, les récits sont disposés dans le même ordre et souvent présentés dans les mêmes termes. Qu'on nous permette ici un petit tableau comparatif.

T	A^r	C	M
	644-651	74-75	
	652-656	76	
297-299	656-659	77	
	659-663	78-79	
308-309	663-666	80	
586-589	666-673	81-84	
	673-675	85	

(1) Notez comment A^r explique ces mots du grec τὴν θλῖψιν τὴν γενομένην ἐν τῇ Λατῶν qu'A^r a traduits « l*a tristesse lui arrivant dans l'église de Latos* » (et non : « sa tristesse *pour* l'église », comme traduit M. Amélineau), en y ajoutant ce qui suit : *comment Dieu l'avait sauvé du meurtre.* C'est donc bien ce trait qui avait frappé davantage l'auteur arabe dans la lecture de C 72. Ainsi se trouve confirmée l'explication donnée du petit récit de la page 641 *f.* (Voyez p. 382).

T	A^r	C	M
	676	86	
	676-678	87	
604-605	679-682	88	224 s.
	682-687	89	215-216, 229, 235
	687-692	90-91	231 s.
	694-697	92	267 s.
	697-700	93	277-278, 261
	700-702	94	278-285
	702-704	95	285
310-313	704-708	96	293 s.

L'intime parenté des deux œuvres ne pourrait pas se manifester avec plus d'évidence. Quelle est cette parenté ? Ou bien C dépend d'A^r, ou bien A^r dépend de C, ou bien C et A^r ont transcrit une source commune. La première hypothèse est insoutenable, C étant de loin antérieur à la version arabe. La troisième est aussi à rejeter : car, non-seulement nous n'avons aucune trace d'une recension copte de la vie de Théodore, dont l'exposé ressemblerait à celui de C et d'A^r, mais les vies thébaine et memphitique nous montrent que les versions coptes étaient considérablement plus développées (1). Or, C et A^r ne peuvent pas dériver indépendamment de ces documents plus étendus ; ils n'y auraient pas pris les mêmes faits pour les disposer ensuite dans un même ordre, différent de celui de ces documents. Reste donc la seconde hypothèse : A^r a traduit la vie grecque, soit par un libre choix de sa part, soit parce qu'il n'avait plus que des textes égyptiens incomplets.

Cette conclusion pourrait se confirmer encore par la comparaison littéraire des récits de C et d'A^r. Contentons-nous du rapprochement de deux phrases. Nous lisons dans A^r 659 : « Cependant arriva au couvent anba Macaire, *chef du monastère de Bahnoun avec abba Souroua*, et il se plaignit au père

(1) La chose est tellement vraie que M. Amélineau a cru que l'auteur arabe « avait été fatigué de son œuvre qui menaçait de devenir trop longue » et par conséquent avait abrégé son original.

Horsiîsi des frères boulangers de son monastère, qui se conduisaient sans politesse, lui demanda d'envoyer anba Théodore etc. ». Le fait se passe sous le gouvernement du deuxième successeur de Pakhôme. Anba Souroua qui est ici nommé sans aucune explication, devait être un moine bien connu (1). Un supérieur du monastère de Bahnoun (p. 644) portait en effet ce nom, et c'est à lui que sont adressées plusieurs des lettres de Pakhôme traduites par s. Jérôme. C'est évidemment ce religieux qu'A^r désigne ici : sinon, il eût dû distinguer celui dont il parle, de ce cénobite plus célèbre ; c'est ce qu'il fait, par ex., pour un religieux appelé Pakhôme (pp. 605 et 661) (2). Mais ce Souroua est mort à la même date que Pakhôme (Cf. p. 644). Comment donc peut-il, sous Horsiisi, être chef du monastère de Bahnoun, ou bien, si l'on veut comprendre autrement le texte, arriver à Peboou avec anba Macaire, chef du couvent de Bahnoun ? Lisons le texte grec et nous aurons le mot de l'énigme. Μακάριος τίς, πατὴρ τῆς μονῆς Παχνοὺμ μετὰ ἀββᾶν Σούρουν, ἠτήσατο τὸν Θεόδωρον παρὰ ἀββᾶ Ὡρσισίου etc.. « Macaire, dit C 78, chef du monastère de Pachnoum *après* abba Sourous ». Seulement μετὰ en grec a deux sens : après et avec. A^r a pris le second et s'est ainsi mis en flagrante contradiction avec lui-même.

La conclusion de cette longue étude sera que, dans toutes les parties de son œuvre, l'auteur arabe a mis à contribution la vie C, et que, pour l'histoire des derniers jours de Pakhôme et pour celle de ses successeurs, il n'a même utilisé que cette recension.

Est-ce la dernière source de la version arabe ? Pas encore. Nous sommes passé tout à l'heure de la p. 605 à la p. 640. D'où proviennent les récits intercalés en cet endroit dans A^r,

(1) A^r donne un mot d'explication, quand il cite le nom d'un moine peu connu. Cf. p. 662.

(2) Dans ces endroits, pourtant, toute confusion était impossible. La distinction aurait été d'autant plus nécessaire ici, que cet autre Souroua venait du monastère de Bahnoun, lieu de la résidence du grand Souroua.

entre deux séries de passages empruntés à C ? Sans doute, des *Paralipomena* des Bollandistes. Non-seulement, il n'y a pas un seul fait de P qui ne se trouve aussi dans A^r, mais *a*) P suit, à bien peu de chose près, le même ordre qu'A^r, ordre dont aucune raison intrinsèque ne peut rendre compte.

P	A^r
5-6	605-608
13	608
15-16	609-611
7	611-612
17-20	613-620
21-23	620-625
24-26	625-628
27	628-629
28-31	630-631
32	632
33	632-633 (1)
34	635-636
35-36	637-639

De plus, *b*) les récits de ces documents se ressemblent fort.

Comparez	P	A^r
	7	611-612
	15-16	609-611
	21-23	620-625
	24-26	625-628
	27	628-629
	32	632
	34	635-636

Evidemment, les deux auteurs n'ont pas puisé directement dans la tradition. P ne dépend pas de la version arabe, à laquelle il a préexisté de plusieurs siècles. A^r s'est-il donc servi de P, ou bien les deux œuvres dérivent-elles indépendamment d'un même ouvrage copte ? Nous n'avons aucun

(1) A^r 634 se trouve P 12.

indice de l'existence, en copte, d'un écrit ressemblant à nos *Paralipomena*, c'est-à-dire d'un simple recueil d'anecdotes séparées et tendant à compléter une autre histoire de Pakhôme (1). La source copte utilisée directement par P et A^r, devrait donc être une vie complète du saint où auraient été disséminés çà et là les récits que nous examinons. Cette hypothèse répugne au parallélisme de nos deux œuvres (2). Qu'on se rappelle aussi le phénomène signalé plus haut. Cette suite d'anecdotes est intercalée dans A^r entre deux séries de récits empruntés à une œuvre grecque, C. N'est-il pas naturel de croire que ces passages intercalés proviennent, eux aussi, d'une source grecque ? Tout nous porte donc à dire qu'A^r a, en cet endroit, traduit P, le seul document qui dispose les mêmes événements dans la même ordonnance (3). S'il en a placé les données au milieu de celles de C, c'est qu'elles se rapportent toutes à la vie de Pakhôme : il fallait donc les utiliser avant la narration de la mort du saint.

Une objection se présente toutefois ici. Est-il croyable qu'un auteur arabe du XIIe ou du XIIIe siècle se soit servi de documents grecs ? Supposons, pour un moment, avec MM. Amelineau et Grützmacher, qu'A^r fut composé dans la Haute-Egypte et à l'époque assignée. Les Egyptiens

(1) Ainsi, la version syriaque, qui nous offre un semblable recueil, a été faite, nous le verrons, sur un texte grec et non sur un original copte.

(2) A^r ne se serait-il pas servi directement de B, qui, nous l'avons vu, a utilisé à la fois C et P ? — Son auteur a certainement eu C sous les yeux : nous avons constaté sa dépendance vis-à-vis de la vie grecque dans des récits que B ne donne pas. — De même, il a eu P entre les mains. Sinon, comment aurait-il été glaner à diverses places, dans B, les récits provenant de P, pour les réunir tous ensemble (605-639) et les disposer dans un ordre presque identique a celui de ce document ? D'ailleurs, dans plusieurs de ces récits, A^r s'éloigne de B pour donner la même leçon que P. (Cf. P 15-16, A^r 609-611, B 67 ; P 30 *f.*, A^r 631 *f.*, B 45 *f.*). — Il est toutefois curieux d'observer que, de la p. 605 à la p. 613, A^r met entre les différents faits le même lien que B 62-64, 67-68, lien qu'on ne retrouve pas ailleurs.

(3) Tous les récits de P qui se retrouvent dans C ou dans les œuvres égyptiennes, A^r les a donnés antérieurement, et à divers endroits. N'est-ce pas un indice de plus que, s'il réunit ici tous les autres, c'est qu'il les a empruntés a une source distincte de ces vies complétes ?

d'alors ne connaissaient plus le grec, dira-t-on. Le connait-on davantage chez nous ? Et pourtant, faudrait-il être grand clerc pour écrire la vie d'un personnage chrétien des premiers siècles d'après une source grecque ? Mais, poursuivra-t-on, nous voyons qu'en fait, quand les Arabes nous ont transmis des idées grecques, ils ne les ont jamais puisées directement aux sources écrites en cette langue. D'abord, notre auteur n'avait probablement pas le choix entre le document grec et l'une ou l'autre version qui en eût été faite. De plus, il ne s'agit pas ici d'un Arabe d'Arabie ou d'Espagne, mais bien d'un moine égyptien parlant l'arabe. En rapports fréquents avec Alexandrie, et, par elle, avec le monde grec, les moines d'Egypte peuvent avoir conservé la connaissance du grec, quand bien même elle eût été perdue autour d'eux. Sévère, évêque d'Eschmounein, qui rédigea, au Xe siècle, une histoire des patriarches d'Alexandrie d'après les manuscrits grecs et coptes du monastère de S. Macaire, dit, dans sa préface, qu'il traduisit ces documents en arabe, parce que cette langue était parlée partout et que la plus grande partie du peuple ne connaissait plus ni le grec ni le copte (1). Voilà un fait bien semblable à celui que nous prétendons avoir eu lieu. Le témoignage suivant nous semble d'ailleurs anéantir l'objection. Macrizy, qui écrivait au commencement du XVe siècle, s'exprime en ces termes au sujet des monastères et des chrétientés de l'Egypte supérieure : « La plupart des chretiens de ces monastères savent le copte sa'idique qui est la source primitive de la langue copte et d'où est dérivé le dialecte bohirique. Les femmes et les enfants de la Haute-Egypte ne parlent presque que le copte sa'idique. *Ils ont aussi une connaissance parfaite de la langue grecque* (2) ». Il y a peut-être de l'exagération dans ces paroles. Du moins, faut-il en conclure qu'un auteur égyptien, fût-il même de la

(1) A. J. Butler, *The ancient Coptic Churches of Egypt*, Oxford, 1884, II, p. 251. Renaudot, *Hist. patriarch. Alexandr.*, Paris, 1713, p. 322, 367-368.

(2) Ap. Hebbelynck, *La langue copte*, extrait du *Magasin littéraire*, Gand, 1891, p. 11.

Haute-Egypte et du XIII[e] siècle, était encore à même de traduire une œuvre grecque.

Résumons nos conclusions sur la composition de la Vie arabe de Pakhôme. Cette œuvre a été faite par pièces et morceaux ; elle a accolé, et souvent d'une façon peu intelligente, des récits tirés des recensions grecques (C et P) et coptes (C et M) de l'histoire de son héros, ou même empruntés à des ouvrages étrangers (*Histoire lausiaque, Apophthegmes*), pour ne rien dire ici des emprunts qu'elle a faits à une légende plus récente. On voit dès lors, sans que pourtant nous ayons eu l'occasion de parler de la nature de cette version, des libertés excessives qu'elle s'est permises avec ses sources, des contradictions manifestes où plusieurs is elle est tombée, ce qu'il faut croire de la thèse de MM. Amélineau et Grützmacher, qu'A[r] est la plus fidèle de toutes les recensions de la Vie de Pakhôme.

§ 4. P ET LA VERSION SYRIAQUE.

1° *P.*

Ce traité, tel que nous l'avons maintenant en grec, a été ajouté à la vie C dans le but d'en compléter les renseignements. Le prologue lui-même nous en avertit : Αὐταρκῶς μὲν τὰ γραφέντα περὶ τοῦ ἁγίου, οἶμαι, πρὸς ὠφέλειαν δύναται συμβάλλεσθαι, ἐνέχεσθαι δὲ τῶν αὐτῶν οὐ βλαβερόν . . . . ὅθεν ἐπαναδραμῶντες τῷ λόγῳ, συγγενῆ τῶν προτέρων ὀλίγα ἐκθώμεθα. Le caractère géneral de l'ouvrage répond bien à ce but. Il n'y a point d'unité dans cette œuvre : c'est un ensemble de récits séparés, pris à diverses époques de la vie de Pakhôme, et qui ne se rattachent par aucun lien logique ou chronologique.

P est-il une œuvre indépendante, ou un travail fait sur un ouvrage antérieur ?

Evidemment, P ne dépend d'aucun document grec (1). B,

(1) M. Amélineau (A D M G, XVII, p. XL) semble admettre que P a puisé dans C et dans A. « Sur les quarante et un paragraphes qui composent cette série d'anecdotes ou de discours, dit-il, le plus grand nombre est le recit

et par conséquent, A et la vie inédite de Paris, dérivent des *Paralipomena*. Quant à C, P tend à le compléter. D'ailleurs, nous l'avons déjà vu, quoi qu'en dise M. Grützmacher, à peine ces deux œuvres ont-elles quelques récits communs, où ne manquent pas d'autre part les détails contradictoires (1).

P aurait-il été rédigé sur une source égyptienne (2) ? La question est difficile à résoudre. Cinq numéros seulement des *Paralipomena* (nn. 1, 2, 5-6, 14) sont *plus ou moins* parallèles aux fragments coptes qui nous restent. Que contenaient les fragments qui nous manquent, ou bien certaines vies coptes ne nous sont-elles pas parvenues ? Autant de points insolubles pour nous. Nous sommes cependant porté à croire que P a puisé ses récits à une source égyptienne. Cet écrit a en effet une couleur copte autrement caractéristique que C (3). Le goût du surnaturel s'y montre bien plus développé (cf. 8-11, 13, 14, 17-20, 24-26, 27, 28-31, 33). D'autre part, les narrations y sont diffuses et plus ornées (4) (cf. P 1, C 49 ; P 2-4, C 66-67 ; P 8-11, C 54 ; P 14, C 12). Les personnages qui occupent la scène, y prononcent souvent de petits discours, rapportés sous la forme directe à la mode des Coptes (5). Aux n[os] 28-31, un récit, très simple pourtant, est coupé en deux, l'occasion s'étant offerte de faire une longue digression sur le personnage en question. C'est un phénomène fréquent dans la littérature égyptienne. P nous semble donc avoir utilisé des documents coptes (6) dont il a extrait des passages ne se

dédouble des faits que renfermaient déjà la première (A) ou la seconde vie grecque (C) ; les autres sont empruntés au copte. » Si M. Amélineau avait connu la vie B, il eût pu dire qu'à part le discours final, tous les paragraphes de P se retrouvent dans les vies grecques.

(1) Cf. TILLEMONT, l. c., t. VII, p. 1198, 1229.

(2) Il ne peut évidemment s'agir d'A[r] qui a utilisé P.

(3) Cf. GRÜTZMACHER, l. c., p. 12.

(4) Tillemont a déjà relevé ce caractère, et se sentait dès lors porté à ne pas croire l'auteur de P « tout-à-fait original ». L. c., t. VII, p. 1198.

(5) Cf. AMÉLINEAU, A D M G, XVII, p. XIV ; *Contes et Romans*, p. XLVI

(6) Peut-être, le discours final (nn. 37-41) n'a-t-il pas la même origine M. Amélineau (A D M G, XVII, p. XL) trouve que la manière dont ce discours

trouvant pas dans C qu'il voulait compléter. Cette hypothèse répond à merveille à notre théorie sur la filiation des diverses recensions de la vie de Pakhôme. Cette histoire fut d'abord écrite en grec. Puis, elle fut rédigée en copte, d'après l'œuvre grecque sans doute, mais avec des développements considérables. Un moine grec postérieur (1), qui était à mène de lire la version copte, trouva que la vie primitive était incomplète. Il traduisit alors en grec les détails nouveaux que comportait le copte, et fit suivre C de son œuvre comme d'une sorte de complément.

Le récit de P 30, où l'auteur se donne comme témoin oculaire de la mort de Jonas, amenait Tillemont (l. c.) à croire encore, malgré tout, que P est une œuvre originale. A ce compte, A^r aussi (cf. p. 631) serait original. De même qu'A^r a conservé la première personne dans cette narration, parce qu'il l'a trouvée dans P, ainsi P peut, à l'endroit qui nous occupe, avoir conservé la première personne, parce qu'il l'a trouvée dans sa source copte. Nous avons d'ailleurs déjà relevé le goût des auteurs égyptiens pour ces récits personnels. Ainsi A^r, qui dit lui-même s'être servi de différents ouvrages pour faire son œuvre, termine encore celle-ci par ces mots : *Nous avons raconté seulement les traits que nous avons vus.*

2° *La version syriaque.*

L'existence d'une parenté entre P et cette version syriaque est tout-à-fait évidente. Ces deux documents ont absolument

est présenté, est grecque. M. Grützmacher (p. 12) est d'avis que le fond lui-même est tel. — Rien n'indique que Pakhôme ait jamais combattu l'idolâtrie. De plus, le contenu même de ce discours, dans lequel l'auteur passe de l'idolâtrie à l'hérésie arienne, rappelle le temps de Julien l'Apostat où le paganisme et l'arianisme menaçaient à la fois l'Eglise. Ainsi ce discours pourrait très-bien être de l'invention de l'auteur grec de P, ou même avoir été ajouté plus tard à cette œuvre ; ni B, ni la version syriaque qui dérivent de P, ne le contiennent.

(1) Toutes les remarques qui précèdent, prouvent, contre les Bollandistes (p. 287), que l'auteur de P n'est pas le même que celui de C. Le prologue de P peut très bien, disait déjà Tillemont, être d' « un auteur qui travaille sur la même matière qu'un autre avait déjà traitée. »

le même caractère et les mêmes récits. Les faits y sont rapportés dans la même suite. Six numéros seulement (7-12) ne se trouvent point à la même place et dans le même enchaînement de part et d'autre. L'auteur grec et l'auteur syriaque n'ont certainement pas employé indépendamment des vies plus complètes. Leur parenté est directe. D'autre part, il n'est pas douteux que la version syriaque ait été faite sur un texte grec. Ainsi, quand elle parle d'un monastère égyptien, elle en donne le nom grec (1). Que conclure de ces deux données ? Ou bien la version syriaque a traduit P, ou bien P s'est servi de cette version, qui en ce cas aurait été faite d'après une autre vie grecque. Celle-ci ne pourrait être que B : car la plupart des récits de la vie syriaque ne se trouvent ni dans A ni dans C. Mais B dépend de P ; comment alors P eût-il utilisé la version syriaque ? La première hypothèse est donc seule soutenable. Elle se confirme d'ailleurs par l'examen du titre et de la souscription de l'œuvre syriaque. « Dans la vertu de Notre-Seigneur Jésus-Christ, nous commençons *esqitikin* de la maison de Pakôm (c'est-à-dire des pakhômiens), des moines de Tabennêsi, *esqitikin* qu'on interprète histoire du père Pakôm. — Est finie l'histoire de la maison de Pakôm, qui est appelée en grec *esqition* de la maison de Pakôm » (2). Il est donc clair que S est la traduction d'un texte grec ; et ce texte est bien celui que les Bollandistes ont intitulé *Paralipomena* : cette œuvre porte en effet dans le manuscrit ambroisien le titre : « Vita ex *asceticis* de iisdem capita XIV » (3). La recension syriaque n'a donc pour nous qu'une importance tout-à-fait secondaire (4).

Voici terminée notre étude sur la dépendance mutuelle des diverses recensions de la vie de Pakhôme. Résumons les résultats de nos recherches dans ces quelques propositions.

(1) Cf. BEDJAN, l. c., p. 133 : *au monastère appelé en grec Chenoboscion.*

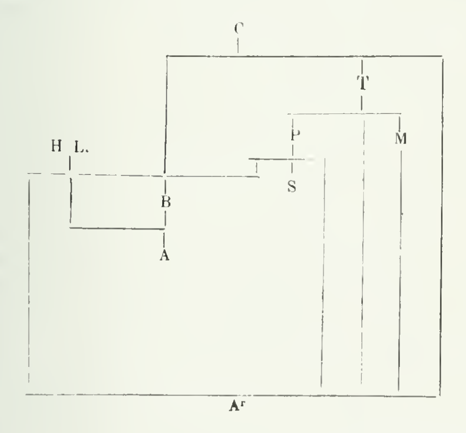
(2) Ib., p. 122, 176.

(3) *Acta Sanctorum*, l. c., p. 334. Nous apprenons ici le titre original de l'œuvre.

(4) Cf. E. PREUSCHEN, *Deutsche Litteraturz.*, 1896, n. 23.

La première biographie de notre saint fut écrite en grec : c'est la vie C. Un peu plus tard, s'inspirant de cette œuvre, mais recourant aussi aux traditions orales de leurs monastères, des moines coptes rédigèrent la recension thébaine, dont une version assez libre fut ensuite faite en memphitique. Comparant la vie C avec les rédactions coptes, et n'y trouvant pas nombre de détails qu'avaient celles-ci, un auteur grec ajouta à C, pour le compléter, le texte que les Bollandistes ont appelé Paralipomena. La vie B fut composée à la fois d'après C et P, et la recension A, qu'a traduite Denys le Petit, n'est qu'un excerptum de B. Quant à la version arabe, elle fut faite beaucoup plus tard, par pièces et morceaux, sur diverses recensions. T, M, C, P, et à l'aide même d'œuvres étrangères à la biographie de Pakhôme et de ses successeurs.

Le schema suivant représente à peu près cette filiation de sources.



P. Ladeuze.

SADJARAH MALAYOU.

XVIII[e] Récit.

L'auteur de l'Histoire dit : « Nous allons parler des fils de *Sultan Mansour Châh*, nommés *Radja Ahmed* et *Radja Mohammed*. Tous deux étaient déjà grands, mais celui que le Sultan *Mansour Châh* avait l'intention de faire roi, pour lui succéder sur le trône, c'était *Radja Mohammed* qu'il aimait tendrement. Or il advint qu'un jour *Radja Ahmed* et *Radja Mohammed* partirent pour faire une promenade à cheval, dans le temps que *Toun Besar* fils du Bandahara s'amusait avec d'autres jeunes gens au jeu de *raga* (ballon qu'on lance avec le pied). *Radja Ahmed* et *Radja Mohammed* passaient au moment même où *Toun Besar* venait de lancer la *raga* ; en bondissant elle fit tomber à terre le *destar* (turban malais) de *Radja Mohammed*. Celui-ci s'écria : « Fi donc ! voilà mon *destar* jeté bas ! » Le serviteur qui portait le plateau à betel du Prince, s'élança aussitôt et de son kriss perça *Toun Besar* de part en part, de l'omoplate jusqu'au creux de l'estomac, et *Toun Besar* mourut. A cette vue, les serviteurs du Bandahara *Padouka Radja* firent grand tumulte, tous accoururent en armes. Le Bandahara *Padouka Radja* sortit et leur demanda pourquoi ils faisaient tout ce tumulte. Ils répondirent : « Votre fils *Toun Besar* est mort, il a été tué par les radja *Ahmed* et *Mohammed !* » et ils rapportèrent toutes les circonstances du meurtre. Alors le Bandahara leur dit : « S'il en est ainsi, qu'avez-vous l'intention de faire ? » Ils répondirent : « Nous tous, nous voulons venger la mort de notre frère ! » Le Bandahara leur dit :

« Bien ! vous voulez être des rebelles ! Vous, des rebelles ! Fi donc ! Fi à vous tous ! Ce n'est pas la coutume des serviteurs malais ! Jamais ils ne se mettent en rébellion ! Cependant nous ne devons pas reconnaître ces Princes pour nos maîtres. » Dès que le *Sultan Mansour Chah* eut appris cela, il ordonna d'appeler les radja *Ahmed* et *Mohammed.* Le Prince dit : « Malheureux *Si-Mohammed !* comment ferai-je pour te renvoyer, toi, *Mohammed,* loin de la terre de *Malaka ?* » *Sultan Mansour Châh* envoya à *Pahang* mander *Sri Bidja Diradja.* Quelque temps après *Sri Bidja Diradja* arriva. *Radja Mohammed* fut alors confié par le Prince à *Sri Bidja Diradja,* avec ordre de le proclamer roi à *Pahang ;* et *Toun Hamzah,* gendre du Bandahara reçut du Prince le titre de *Sri Amar Diradja* et fut créé Bandahara de *Pahang.* On lui donna pour l'assister un *Panghoulou bandahari* et un *Temonggong* compétents. Un fils de *Sri Bidja Diradja* fut créé grand houloubalang et titré : *Sri Akar Radja* En outre cent jeunes gens de noble extraction et cent jeunes femmes ainsi que le territoire compris entre *Sadeli-besar* et *Trengganou* furent accordés en don par le Prince à *Radja Mohammed.* Lorsque tout fut prêt, *Sri Bidja Diradja* partit pour *Pahang,* emmenant avec lui *Radja Mohammed.* Arrivé à *Pahang*, *Radja Mohammed* fut proclamé roi, et reçut sur le trône le titre de *Sultan Mohammed Châh.* Alors, ce Prince épousa la petite-fille de *Sultan Iskander* roi de *Kalantan,* nommée *Mengindra Poutri.* Il en eut trois fils, l'aîné nommé *Radja Ahmed*, le second nommé *Radja Djemil,* et le troisième nommé *Radja Mahmoud.* Après cela, *Sri Bidja Diradja* revint à *Malaka.* Le pays de *Malaka* était devenu de plus en plus célèbre et fréquenté ; sa réputation de grandeur s'étendait alors des pays sur le vent jusqu'aux pays sous le vent. Les Arabes lui donnèrent le nom de *Melâkat,* c'est-à-dire lieu de rassemblement des marchands étrangers. Dans ce temps là, il n'y avait pas une seule ville qui pût être comparée à *Malaka,* si ce n'est *Pasey* et *Harou.* Ces trois villes étaient également puissantes. Leurs rois, jeunes ou

vieux, n'envoyaient que le *salam* seulement (simple salut de politesse). Cependant les gens de *Pasey*, quand une lettre leur arrivait, de quelque part qu'elle vînt, si elle disait le mot *salam*, ils lisaient *sembah* (salut d'inférieur à supérieur).

Il advint qu'un jour un homme de *Pasey*, nommé *Toun Bahra*, vint à *Malaka*. Ce *Toun Bahra* était extrêmement habile au jeu d'échecs, et dans ce temps là, il n'avait pas son égal. Quand *Toun Bahra* jouait aux échecs avec les gens de *Malaku*, pendant que ses adversaires demeuraient plongés dans leurs réflexions, lui ne réfléchissait pas. Il regardait à gauche, il regardait à droite, en même temps il récitait des vers, il en composait, il débitait des sentences, il chantait des couplets tout en jouant, il allait et venait, marchant très vite et sans réfléchir. Il battait tous les gens habiles au jeu des échecs ; personne ne pouvait lutter avec lui, excepté pourtant *Toun Pekrama*, fils du bandahara *Padouka Radja* ; lui seul pouvait résister un peu à ce *Toun Bahra*. Quand *Toun Pekrama* était battu, *Toun Bahra* le qualifiait de *Sayour Keladi* (sorte de tubercule comestible) ; mais quand *Toun Bahra* perdait un pion, à la fin il était battu par *Toun Pekrama*, tant celui-ci était fort au jeu d'échecs.

Et Dieu sait parfaitement ! C'est en Lui qu'est notre recours et notre refuge !

XIXe Récit.

L'auteur de l'Histoire raconte : En la terre de Mangkassar il y a une ville nommée *Baloulouwi*. Le nom de son roi était *Kraing Mentchoukou*. Son royaume était grand, car tous les pays en la terre de *Mangkassar* lui étaient soumis. Il avait pris pour femmes les filles de *Kraing Ditendring Djokanak* ; elles étaient au nombre de sept. La plus jeune des sept sœurs était extrêmement belle, et l'aînée de toutes ces princesses avait un fils qui avait reçu de son père le nom de *Samarlouki*. Après un certain temps *Samarlouki* devenu grand, se faisait remarquer par son audace et sa force, et

personne en la terre de *Mangkassar* ne pouvait lui être comparé. Or, un jour qu'il était entré en la présence de sa mère, il vit auprès d'elle la plus jeune de ses tantes et en tomba épris. *Kraing Mentchoukou* apprenant cette conduite de son fils, y fit opposition et lui dit : « Comment oses-tu porter tes désirs sur la plus jeune des Reines ? Elle est ta tante, et de plus elle est ta belle mère puisqu'elle est mon épouse ! Si tu veux épouser une femme de grande beauté, va-t'en pirater vers *Houdjong Tanah* et chercher une femme qui soit aussi belle que ta tante ! » *Samarlouki* équipa une flotte de deux cents navires de diverses grandeurs. Tous ses préparatifs étant terminés, il partit dans l'intention de soumettre tous les pays sous le vent. D'abord il alla à *Java* et ravagea beaucoup de provinces, sans que les habitants de ces provinces osassent sortir contre lui. Alors il passa à la terre de *Siam*, où il ravagea beaucoup de contrées du littoral, sans rencontrer de résistance. De là il passa à la mer de *Houdjong Tanah*, et ravagea les côtes du pays de *Malaka*. Alors on fit ce rapport à Sa Majesté *Sultan Mansour Châh* : « Les provinces qui sont sous la dépendance de Monseigneur sont en grande partie dévastées par le Radja de *Mangkassar*, qui se nomme *Samarlouki*. » Le Prince ordonna au Laksamana d'aller croiser contre *Samarlouki*, et le Laksamana sortit avec une flotte. *Samarlouki* étant arrivé dans la mer de *Malaka*, la flotte de *Malaka* l'y rencontra, et le combat s'engagea aussitôt entre les deux flottes. Les flèches des arcs et des sarbacanes tombaient dru comme de la pluie, et beaucoup de bâtiments de *Mangkassar* furent détruits par la flotte de *Malaka*. Le prahou du Laksamana s'étant rencontré avec le prahou de *Samarlouki*, celui-ci commanda de jeter le grappin sur le prahou du Laksamana. Le grappin fut lancé et les deux bâtiments se rapprochèrent bord contre bord. *Samarlouki* commanda de virer le câble, mais le Laksamana commanda de le rompre. Plusieurs bâtiments de *Samarlouki* furent pris par la flotte du Laksamana, mais les gens de *Malaka* périrent en grand nombre par les sarbacanes, car en

ce temps là ils ne connaissaient pas encore le remède contre le poison de l'ipoh. Alors *Samarlouki* s'en alla au pays de *Pasey* et ravagea une grande partie de ses provinces. Le roi de *Pasey* commanda à *l'orang-kaya Radja Kenâyan* de sortir contre *Samarlouki*. *Radja Kenâyan*, ses préparatifs faits, se mit en route. Il se rencontra avec *Samarlouki* dans la baie de *Perley*. Alors le combat s'engagea entre la flotte de *Mangkassar* et celle de *Pasey*. *Samarlouki* ayant rencontré le prahou de *Radja Kenâyan* commanda de jeter le grappin. Le prahou de *Radja Kenâyan* fut atteint et rapproché, et *Samarlouki* commanda de virer le câble.

Radja Kenâyan s'écria : « Virez ! Si j'aborde, je fais *l'amok* avec ma grande épée ! » Alors *Samarlouki* ordonna sur le champ de rompre le câble ; le câble fut rompu et les deux prahou furent séparés l'un de l'autre. *Samarlouki* dit : « *Radja Kenâyan* est plus brave que le Laksamana », et il s'en retourna en passant par la mer de *Malaka*. Le Laksamana l'y poursuivit et s'empara de ceux de ses *prahou* qui étaient séparés du gros de sa flotte. Lorsque *Samarlouki* arriva à *Ongâran*, un grand nombre de ses bâtiments avait été détruit par le *Laksamana* ; il prit une pierre du lest de son prahou, et la lançant dans le détroit d'*Ongâran*, il s'écria : « Quand cette pierre flottera sur l'eau, je reviendrai dans cette mer de *Houdjong Tanah !* » Cet endroit fut nommé *Tandjong batou* (pointe de la pierre), et la pierre y est encore jusqu'à présent. *Samarlouki* s'en retourna au pays de *Mangkassar* et le Laksamana revint à *Malaka*. Là, il se présenta devant *Sultan Mansour Châh*. Le Prince le gratifia de présents, lui, et tous ceux qui étaient partis avec lui, chacun selon son rang.

Et Dieu sait parfaitement ! C'est en Lui qu'est notre recours et notre refuge !

XXe Récit.

L'auteur de l'Histoire dit : Nous allons rapporter le Récit relatif à un savant docteur nommé *Abou Ishak*, très versé dans la connaissance du soufisme Ce Maître avait fait le tour de la *Caabuh*, et pendant quelque temps il n'avait jamais cessé de faire ses ablutions avant la prière ; mais ce n'était plus sa coutume, et il se bornait à prendre deux fois par mois l'eau de la prière. Il avait composé un livre divisé en deux traités : le premier sur la *substance* (*dzât*), le second sur la *qualité* (*sifât*), et il l'avait nommé le « *Refuge des opprimés* (*Dâr el mettloum*). Tout le monde faisait grand éloge du savant docteur, et sa mère l'ayant entendu, dit : « Pourquoi donc louez-vous si fort *Abou Ishak ?* Est-ce pour sa paresse ? car il est jeune, et il ne prend l'eau de la prière que deux fois par mois, tandis que malgré mon grand âge, moi, je la prends chaque mois. » Son livre étant terminé, le docteur *Abou Ishak* envoya chercher un de ses disciples, nommé le Docteur *Abou Beker*, qui avait étudié avec lui son livre, le *Dâr el mettloum*. Le docteur *Abou Ishak* lui dit : « Pars, descends au pays de *Malaka*, va porter l'instruction à tous les habitants des pays sous le vent. » *Abou Beker* répondit : « C'est bien ! mais le Maître a divisé son livre en deux traités ; si l'on interroge le serviteur sur le *dzât* et le *sifât*, il répondra ainsi qu'il lui a été enseigné par le Maître ; mais si on l'interroge sur les *actes* (*afa'al*), quelle réponse alors fera le serviteur ? »

Le docteur *Abou Ishak* dit : « Tes paroles sont justes ! » et il composa un autre traité sur les *Actes* (*afa'al*), et son livre *Dâr el mettloum* comprit ainsi trois parties. Cela fait, le docteur *Abou Beker* prit passage sur un navire allant de *Djeddah* à *Malaka*, descendit vers les pays sous le vent, emportant avec lui le livre *Dâr el mettloum* (le refuge des opprimés). Après avoir été quelque temps en mer, il arriva à *Malaka*.

Sultan Mansour Châh le reçut avec les plus grands hon-

neurs et ordonna que le livre *Dâr el mettloum* fût porté en grande pompe au *baleirong*. *Sultan Mansour Châh* eut pour instituteur le Docteur *Abou Beker* et en mérita les plus grands éloges pour les lumières de son cœur. Le Prince ayant acquis beaucoup de connaissances, rédigea des questions et les envoya à *Mokhadoum Petakan*, de *Pasey*, pour qu'il les exqliquât. Alors *Mokhadoum Petakan* donna l'explication du *Dâr el mettloum*, et le retourna ensuite à *Malaka*. *Sultan Mansour Chah* fut très content de recevoir le *Dâr el Mettloum* accompagné de son explication et le montra au Docteur *Abou Beker*. Celui-ci fut très-satisfait de l'œuvre et en loua l'auteur, *Mokhadoum Petakan*. Alors tous les Grands de *Malaka* vinrent s'instruire auprès du Docteur *Abou Beker*, à l'exception du Kâdhi de *Malaka*, nommé *Kàdhi Yousouf*. Ce *Kâdhi Yousouf* était un descendant du *mokhadoum* qui, le premier, avait converti à l'islamisme les habitants de *Malaka*. Or il arriva que le *Kâdhi Yousouf* se rendant un jour pour prier à la mosquée, passa devant la maison du Docteur *Abou Beker* juste au moment où celui-ci se tenait debout devant la porte. Le *Kâdhi Yousouf* vit alors que le Docteur *Abou Beker* était enveloppé d'une lumière semblable à celle d'un flambeau. A cette vue, *Kâdhi Yousouf* vite accourut et s'inclina profondément devant le docteur *Abou Beker*. Celui-ci l'accuellit avec empressement et en souriant ; il devint son instituteur religieux. *Kâdhi Yousouf* suffisamment instruit se démit de sa charge de Kâdhi et s'appela le Docteur *Yousouf*; son fils devint Kâdhi à son tour, sous le nom de *Kâdhi Menawar*. Ensuite *Sultan Mansour Chah* ordonna à *Toun Bidja Wangsa* d'aller à *Pasey* proposer cette question : « Tous ceux qui sont dans le ciel y sont-ils pour l'Eternité, et tous ceux qui sont dans l'Enfer y sont-ils pour l'Eternité ? » *Toun Bidja Wangsa* emportait sept taëls de poudre d'or et emmenait deux jeunes filles, l'une originaire de *Mangkassar* nommée *Dang-Bounga*, l'autre fille du *bidouanda* de *Mouara*, nommée *Dang Bibéh*. En outre *Sultan Mansour Chah* envoyait comme présents au roi de *Pasey* du damas

jaune à fleurs, du damas couleur pourpre, un perroquet rouge et un kakatoua violet. Le Prince dit : « *Toun Bidja Wangsa* posera cette question à tous les Savants docteurs de *Pasey :* Les habitants du ciel demeurent-ils dans le ciel pendant toute l'Eternité, et les habitants de l'Enfer demeurent-ils dans l'Enfer pendant toute l'Eternité? A celui, quel qu'il soit, qui pourra la résoudre, *Toun Bidja Wangsa* donnera les sept taëls d'or avec les deux jeunes femmes, et ce sera proclamé ici au son du tambour. » *Toun Bidja Wangsa* dit en s'inclinant : « C'est bien, Monseigneur ! » Par ordre du Prince la lettre pour *Pasey* fut portée en grande pompe jusqu'au prahou, selon le cérémonial royal, avec tous les ustensiles et insignes qui devaient partir avec *Toun Bidja Wangsa*. Celui-ci effectua son départ et après quelques jours passés en mer, il arriva à *Pasey*. Le roi de *Pasey* ordonna que la lettre venant de *Malaka* fût reçue et portée en grande pompe avec tous les honneurs et la magnificence convenables. Arrivée au *balei* la lettre fut lue ; celui qui en donna lecture portait le *tetampan* (écharpe de cérémonie). Voici quelle en était la teneur : « Salut et prière de son frère aîné, adressés à son jeune frère le Sultan magnifique, le Roi glorieux, l'ombre de Dieu sur le monde ! Ensuite de cela voici que Sa Majesté le frère ainé envoie ses serviteurs *Toun Bidja Wangsa* et *Toun Rana* pour se présenter devant Sa Majesté son jeune Frère, et lui soumettre une question à résoudre. Il faut que les docteurs théologiens en donnent l'explication. Notre présent à Sa Majesté Notre jeune Frère consiste en une pièce de damas jaune, une pièce de damas violet, un perroquet rouge et un kakatoua violet. De grâce que cette marque de sincère amitié n'éprouve pas un refus ! Il en est ainsi ! » Le roi de *Pasey* fut très content en entendant la teneur de cette lettre, et il dit à *Toun Bidja Wangsa* : « Quels ordres ont été donnés par Notre Frère à *Toun Bidja Wangsa ?* » *Toun Bidja Wangsa* répondit :

« Monseigneur, Sa Majesté votre Frère aîné m'a ordonné de poser cette question : - Les habitants du Ciel et les habi-

tants de l'Enfer demeurent-ils éternellement dans le Ciel et dans l'Enfer, ou n'en est-il pas ainsi ? Quiconque pourra donner la vraie réponse à ces paroles, sera gratifié de sept taëls d'or en poudre et de deux femmes. Par ordre de Sa Majesté la proclamation sera faite à *Malaka*, au son du tambour. » Le Sultan de *Pasey* ordonna d'appeler *Mokhadoum Mouda*. Celui-ci étant venu, le Sultan de *Pasey* le fit asseoir dans l'assemblée et lui dit : « Le grand roi de *Malaka* a ordonné à *Toun Bidja Wangsa* de venir ici poser cette question : « Les habitants du Ciel et les habitants de l'Enfer y demeurent-ils éternellement les uns et les autres, ou bien n'en est-il pas ainsi ? Il faut, pour que nous n'éprouvions pas de honte, que vous donniez satisfaction à cette demande. » *Mokhadoum* dit : « Tous ceux qui sont dans le Ciel y sont pour l'Eternité ; de même aussi, tous ceux qui sont dans l'Enfer y sont pour l'Eternité ». *Toun Bidja Wangsa* répliqua : « N'y a-t-il donc rien autre chose à dire que cela ? » — Le *Mokhadoum* répondit : « Non, il n'y a rien autre chose que cela. » En ce moment même *Toun Hassan* disciple du *Mokhadoum*, qui était assis détourna son visage, car il n'approuvait pas ces paroles du *Mokhadoum Mouda*. Après cela le roi de *Pasey* rentra au palais, et tous ceux qui étaient en sa présence retournèrent chacun chez soi. Le soir venu, le Sultan de *Pasey* s'en alla dans la maison du *Mokhadoum Mouda*. Là, il lui dit : « Votre réponse aux Envoyés a été telle, que les gens de *Malaka*, quand ils la connaîtront, poseront de nouveau la question ; ils viendront encore nous interroger ici ; peut-être s'attendent-ils à autre chose que cela ? » Le *Mokhadoum* dit : « Pour moi la vérité est telle, mais pour Sa Majesté le Roi du monde quelle est-elle ? » Le roi de *Pasey* répondit : « Peut-être celle qui est conforme à leur désir ! » Alors le *Mokhadoum* dit : « La parole du Roi du monde est juste, mais quel moyen employer maintenant que je leur ai formulé ma réponse, j'aurais honte de revenir encore là-dessus. » Le roi de *Pasey* dit : « L'affaire est facile ; quand je serai rentré au palais, vous ferez appeler l'ambas-

sadeur et vous lui direz que tout à l'heure vous étiez interrogé en présence de la multitude, et que c'est pour cela que vous avez tenu ce langage, mais que maintenant que vous étiez en un lieu loin de la foule, vous lui diriez la vérité telle qu'elle est. » Le *Mokhadoum Mouda* dit : « Les paroles du Roi du monde sont justes ! » Alors le Sultan de *Pasey* retourna dans son palais et *Mokhadoum* fit appeler *Toun Bidja Wangsa*. *Toun Bidja Wangsa* vint et *Mokhadoum* le régala d'un festin. Après le repas, il l'emmena à part dans un lieu secret et lui dit : « Tout à l'heure vous m'avez questionné en présence d'une nombreuse assemblée, et ma réponse a été telle (que vous l'avez entendue), maintenant à vous je vais dire la vérité, et la voici ! ... » *Toun Bidja Wangsa* fut extrêmement content d'entendre les paroles de *Mokhadoum Mouda*, et il lui donna les sept taëls de poudre d'or et les deux esclaves. Ses paroles furent proclamées au son du tambour ; après quoi *Toun Bidja Wangsa* fut reconduit à son prahou. Le roi de Pasey demanda alors : « Pourquoi le tambour résonne-t-il ainsi au milieu de la nuit ? » Le panghoulou *Boudjang Makhlouk* titré *Toun Djana Biri-biri* dit en se prosternant : « Monseigneur, ce qui a été demandé par les Envoyés, ils l'ont obtenu ; c'est *Mokhadoum Mouda* qui le leur a dit ; voilà pourquoi on a fait résonner le tambour ! » Le Sultan de *Pasey* garda le silence, mais le *Mokhadoum* lui présentant les sept taëls d'or en poudre et les deux esclaves, le Sultan dit : « A quoi bon tout cela pour moi ? prenez-les pour vous ! » Le *Mokhadoum* donna à *Dang Bibéh* le nom de *Dang Lila Nidahari*. Dans la matinée du jour suivant, *Toun Bidja Wangsa* prit congé du roi de *Pasey*. Celui-ci envoya une lettre en réponse au roi de *Malaka* avec plusieurs présents. Le tout fut porté en grande pompe au prahou avec les honneurs convenables. *Toun Bidja Wangsa* et *Toun Rana* furent gratifiés de superbes vêtements d'honneur. Après cela, *Toun Bidja Wangsa* et *Toun Rana* furent conduits en grande pompe à leur prahou à la suite de la lettre du roi de *Pasey*. Ils s'en retournèrent à *Malâka*, après avoir pro-

clamé au son du tambour l'explication de la question posée. Arrivés à *Malaka*, cette explication fut portée en grande pompe, à la suite de la lettre du roi de *Pasey*. *Sultan Mansour Châh* fut très content en entendant la réponse qui avait été faite à la question, et la fit porter au Docteur *Abou Beker*. Le Prince fit de grands éloges du *Mokhadoum Mouda*.

Et Dieu sait parfaitement ! C'est en Lui qu'est notre recours et notre refuge !

ARIS. MARRE.

TRAITÉ SUR LE FÉTICHE GROENLANDAIS-ESQUIMAU

TU-PI-LAK

PAR

SIGNE RINK

Il y a dans la langue groënlandaise une quantité de mots qui, malgré leur son familier, contiennent cependant des énigmes fort difficiles. Parmi celles de ces énigmes non encore résolues se trouve, entre autres, le mot « tupilak » (jamais *tupi*LEK et encore moins *tupi*LIK comme on le rencontre parfois même dans les descriptions de voyage). Tout groënlandais dit *tupi*LAK et le linguiste Samuel Kleinschmidt l'a également indiqué ainsi dans son dictionnaire esquimaux danois classique.

Sur le sujet même, il dit ici : « *tupilak* est un monstre, se composant de certains ossements et autres choses, qu'on supposait pouvoir se réunir en un tout, qui prendrait vie par magie et qui serait envoyé pour faire chavirer certains chasseurs de phoques ou « hommes de kajak » (pron. kayak (1)), et qui ensuite dévorerait les entrailles du mort. »

Mais voilà tout ce qu'il peut dire concernant la matière, et il n'a peut-être même pas songé à la parenté probable de ce mot avec ceux parmi lesquels il l'a placé suivant l'ordre alphabétique ; savoir les mots *tupagpoq* et *tupipoq* (s'éveiller *en sursaut* (2) et *être étouffé* ; soit dans le sens propre, soit

(1) Le *kayak* ou mieux *qayaq* est le nom de la pirogue groënlandaise.

(2) Le missionnaire français M. *Petitot* ajoute dans son excellent vocabulaire pour le district Esquimaux de Mackenzie cette précieuse explication sur

dans le sens figuré). D'ailleurs Kleinschmidt donne le mot *tupilak* comme mot indépendant et non comme mot dérivé, quand au contraire il semble posséder de très profondes racines que M. Kleinschmidt aurait également sans doute trouvées, si seulement il avait eu le moyen de faire des recherches en dehors du Groënland ; mais le but principal des œuvres linguistiques de ce savant (*le Dictionnaire et la Grammaire*) n'était ni la recherche comparée des origines de la langue, ni l'ethnographie, mais simplement celui de procurer à ses compagnons moraves des livres pratiques d'enseignement pendant leurs études de la langue groënlandaise.

Mais avant d'exposer ici ce que je crois avoir moi-même remarqué concernant *tupilak* en dehors des limites du Groënland, comme mot et comme objet, je veux d'abord parler de sa nature et de ses qualités spécifiquement groënlandaises.

En premier lieu, il est à noter que ses propriétés sont également pareilles pour le Groënland de l'ouest déjà connu, et pour le Groënland de l'est découvert si récemment, au point de vue *ethnographique* par l'expedition danoise de 1884-85 stationnée pendant l'hiver à la place d'*Angmagssalik*. Il y a pourtant cette différence : que *tupilak* dans l'ouest chrétien ne produit quelque effet que comme conte traditionnel, tandis que sur la côte païenne de l'est, il fait partie de la vie réelle, comme il y a, au moins mille ans.

Le *tupilak* groënlandais designe donc un épouvantail fait de main d'homme par opposition à un autre plus *naturel*, en dehors du Groënland et dont il sera question plus tard.

Le *tupilak* groënlandais propre est une poupée faite par celui qui veut exercer une vengeance magique ou qu'il fait faire par quelqu'un d'autre pour l'envoyer contre son ennemi

tupagpok qui par conséquent est aussi connu là bas — qu'il s'agit surtout de s'éveiller, de se lever en sursaut « par suite d'influences spiritiques ».

Je ne veux pas omettre de rappeler ici les apparitions nocturnes de la mer pacifique du Sud, — les terribles **tupapahuas** — les revenants qui viennent tous les soirs prenant par sursaut les dormeurs ; — tupagpok = tupapahua (?)

afin d'occasionner son malheur ou sa mort, soit par une frayeur mortelle (tatamingnek), soit en lui dérobant son âme (tarningêrnek). En ce dernier cas, la victime est ou entièrement devorée ou seulement en partie épuisée. Dans le premier cas, « l'ennemi » meurt, tandis que dans le dernier il dépérit pour un temps jusqu'à ce que leur « sage » (l'angakok) rattrape l'âme et la remette en place (1), ou, pour s'exprimer autrement, arrête le mal que les Esquimaux attribuent toujours à une « possession », venant de quelqu'un qui veut leur nuire, et qui entre autres moyens emploie le *tupilak*. Et de ces « repas d'âme » cités plus haut, provient cette expression continuellement employée dans les récits : *tupilak* était tout sanglant autour de la bouche (2).

Le *tupilak* groënlandais, l'épouventail, est représenté sous toutes sortes de formes répugnantes et effrayantes, suivant l'intention et la fantaisie du vengeur et selon les moyens qu'il a eus à sa disposition.

Plus affreux est l'épouvantail, mieux il effraie naturellement ; et la vengeance sera d'autant plus efficace qu'on aura pu se procurer un plus grand nombre d'objets ayant appartenu à celui auquel on en veut.

Dans la composition du *tupilak*, il faut invariablement qu'il se trouve quelque chose qui, de manière ou d'autre, ait été en contact avec l'ennemi, et spécialement avec son corps, comme par ex. les poils de l'intérieur de son bas, de préférence ceux sur la plante du pied, ou pour plus de clarté, la sueur du pied.

(1) Dans ma grande collection de desseins groënlandais il se trouve une semblable « capture d'âme » avec sa « remise en place » ultérieure, représentée d'une maniere aussi intéressante qu'elle est impossible à décrire. (Le dessein est de la côte d'ouest du Groënland) et l'artiste lui-même est Aron — chasseur de phoque.

(2) Pour plus de clarté, il vaut mieux rappeler ici, que les habitants de la côte Est du Groënland se figurent leurs « âmes » revêtues d'un corps charnel, et se les imaginent comme des hommes en miniature, « de la grandeur d'un moineau » ainsi qu'il est dit dans l'œuvre du Capitaine *Holm* sur l'Est du Groënland. (Voir Meddelelser its Vol. X 112).

A la composition la plus efficace, appartiennent aussi les ossements d'hommes et de bêtes, comme le prouvent assez beaucoup de contes du pays. Joignons-y les morceaux d'étoffe ou de peau sale ainsi que toute autre ordure ; mais en premier et dernier lieu, la sueur humaine ; car non-seulement, comme on vient de le voir, elle contribue par les poils de la botte à la formation du monstre, mais elle joue aussi le rôle principal dans la vivification de ce dernier ; car il faut que l'auteur du *tupilak*, pour obtenir son résultat, mette sa poupée tout contre les pores sudorifiques de son propre corps. Cette vivification semblerait se faire plutôt lentement que vite ; du moins d'après ce que révèle une des histoires de tupilak de l'ouest du Groënland, où il est dit que l'objet étrange commençait seulement à remuer après avoir été couvé énergiquement pendant plusieurs jours. La vivification doit de préférence avoir lieu à l'embouchure d'une rivière ; mais nulle part il n'est expliqué pourquoi. Cependant il est probable, que c'est parce que le lancement du monstre contre son objet de poursuite peut se faire plus facilement avec le courant ; mais il se peut aussi qu'il y ait à cela une raison quelconque importante et immatérielle qui nous échappe.

L'épouvantail complètement achevé peut avoir un museau de chien au milieu d'une figure d'enfant ; il peut avoir le corps d'un phoque avec un bec d'oiseau ou une nageoire sortant de la poitrine ou du dos, aussi bien que tout ce qu'une grossière fantaisie peut inventer d'une manière quelconque. Après la vivification, il prend la voix d'un ou de plusieurs des animaux dont les différents éléments sont réunis en lui. Même il peut s'approprier la voix humaine. Arriver ou disparaître par les portes fermées ou par le toit bien clos est pour lui la moindre des choses !

D'ailleurs, le *tupilak* possède encore une propriété assez répulsive, à savoir que, dans le cas où il n'atteint pas le but principal de sa création, il se retourne immédiatement contre son créateur, et finit par devenir très malheureux mais en

même temps encore plus menaçant. Quelquefois, il s'enfuit vers les limites extrêmes de l'horizon.

La nature de vampire du monstre *tupilak*, et sa propriété de donner de la frayeur pourraient démontrer sa ressemblance spirituelle avec le revenant *tupilak* chez certaines tribus apparentées en dehors du Groënland ; et peut-être même avec les vampires, qui — chez des tribus étrangères aux Esquimaux — sont nommés — sinon *tupilak*, du moins *wilkoddlak*, *brukolak* pilok (1) etc. Sur ces êtres, à l'exception des derniers, le professeur *Tyler* écrit dans « Primitive Culture » II p. 191 : « In as much as many persons are seen becoming day by day weak and bloodless savage animisme is called upon to produce a satisfactory explanation and does so in the doctrine that there exist certain demons which *eat aut the souls or heart* and *sucks* the blood of their victims ».

Sur les philok (prononcez pilok) le Docteur Bastian écrit, dans « Völker Ostlichen Asien III p. 258 » *l*), de l'Indo-Chine : Obwohl gebraucht, um einen Geist (besonders der bösen Art) zu bezeichnen, meint *phi* auch den *Leichnam* selbst, und bezeichnet als « philok » *Gespenster*, indem « lok » bedeutet : durch umgehen und plötzliche Erscheinungen *schrecken* etc.

Le *tupilak* attaqué offre une résistance violente et il s'agit toujours de l'anéantir entièrement pour que son esprit ne revienne plus et se venge encore plus qu'auparavant.

Il faut savoir que tout chez les Esquimaux est si « animé » ou vivifié qu'on peut presque dire que les esprits des âmes ont un esprit. Et ce n'est qu'en comprenant ceci et en persévérant dans cette conception, qu'on est en état de voir quelque peu clair dans la mythologie et la sociologie des Groënlandais.

Les puissantes et presque invincibles forces chez le *tupilak* se rapportent donc moins à sa capacité de résistance corporelle qu'à l'idée d'avoir la vie dure (2) et il s'agit non seule-

(1) Les Groënlandais qui sont en général inclinés pour les sons sonores prononcent aussi souvent « tupi*lok* » comme tupi*lak*.

(2) Le *tupilak* est donc formé de tout ce qui compose les substances les plus

ment de faire mourir le *tupîlak* mais aussi de le faire bouillir ou brûler (1).

La plus récente tradition du *tupîlak* que nous connaissions est rapportée par le capitaine G. Holm en l'an 1885 et se trouve dans son recueil des traditions de l'est du Groënland (voir Meddelelser X (text. 303). C'est une des plus intéressantes qu'on possède, en partie parce que, prise dans son ensemble, elle est détaillée, mais surtout parce que c'est la seule de ce genre qui jusqu'ici, ait donné la voix du *tupilak* en termes déterminés. En voici les sons « ungâ » et « erqo » — le premier « unga » parce que pour la formation de son être il fut employé entre autres choses le cadavre d'un enfant et le dernier : « erqo » parce que dans sa composition étaient entrées les cuisses, les pattes ainsi que la mâchoire d'une poule de neige.

Les traductions de l'Est du Groënland recueillies par le capitaine Holm sont heureusement toutes des notations exactes du son des mots — une qualité bien desirable, il me semble — pour ces sortes d'écrits sur les origines. Mais comme les Groënlandais racontent toujours d'une façon décousue en supposant que chaque auditeur non seulement connait la trame de l'histoire mais aussi le cours de leurs idées en général, on se permet ici de relater un peu librement la tradition si précieuse, principalement pour pouvoir, en supprimant quelques prépositions et phrases accessoires,

fortes chez les hommes et les animaux, de tout ce qui représente au plus haut degré la force de reproduction et de *vie*. La premiere se rapporte à la « saleté », — car ne voient-ils pas journellement comment toute mucosité de leurs debris de viandes et de poissons etc. produit des vers et autres vermines, presque dès qu'ils les rejettent.

La « vie » se rapporte par contre à l'ossification — aux ossements qui survivent même a l'anéantissement de la tombe. Dans ceci comme dans le crâne, demeurent « les âmes les plus fortes », ceux qui survivent, ceux qui contiennent le « parqa » (moëlle), l'âme dans les os.

Est-ce donc alors si surprenant que les ossements et les immondices sont ce qu'il y a de mieux pour fabriquer l'épouventail de vengeance, le *tupilak ?*

(1) One way to lay down the « vampire » is to stake-it down, but the most effectual plan is to behead it or burn it. (Primitive Culture).

réunir les points essentiels de manière à en faciliter la compréhension aux personnes non initiées :

« Un vieux couple de l'endroit nommé Umîvik (1) était une fois allé en visite en un autre lieu où ils savaient qu'on avait pris un ours. Mais ils n'eurent qu'une mauvaise réception, et ne mangèrent par conséquent pas la viande qui leur fut offerte : ils la gardèrent pour en faire un *tupilak* qui les vengerait du mauvais traitement qu'ils prétendaient avoir souffert.

« Parmi les morceaux qui leur avaient été donnés ou lancés, ils apprécièrent surtout quelques griffes de l'ours.

« Pendant qu'ils séjournaient encore dans ce lieu étranger, la femme du chasseur d'ours eut un enfant, mais celui-ci mourut tout de suite après la naissance, et les vieux volèrent le petit pour s'en servir dans la fabrication du *tupilak* qu'ils voulurent faire dès leur retour chez eux à *Umîvik*.

« Ils donnèrent au *tupilak* la mâchoire d'une poule de neige et celle d'un renard, recouvrirent la tête (celle du cadavre d'enfant) avec de la peau de chien après quoi ils lui donnèrent la vie.

« Depuis lors le chasseur d'ours perdit l'un enfant après l'autre ; il y avait aussi disette là haut.

« Alors la femme du chasseur d'ours alla une fois en visite dans un endroit du voisinage, *Cernertuarssuk* (2) où on allait justement danser au tambour (3). Il y avait aussi beaucoup d'autres gens venus en visite à l'occasion de cette réjouissance sociale ; parmi ces gens, se trouvaient plusieurs « angakut », hommes sages ou augures qui ne sont pas ordinairement les derniers à faire acte de présence dans de pareilles circonstances.

(1) *Umîvik* signifie l'endroit où un bâteau a sombré.

(2) Qernertuârssuk, une place triste ou sombre.

(3) Les Groënlandais païens de la côté d'Est voyagent encore aujourd'hui de la même manière et tiennent des fêtes chantantes, en partie seulement comme divertissements, mais principalement pour régler des démêlés plus sérieux.

« Mais on abandonna de suite la danse projetée pour la raison que la femme du chasseur d'ours était « attristée » (cela doit être pris dans le sens d'être « en deuil »). Alors au lieu de la fête dansante six angakut (pluriel de angakok) durent exercer leur art magique et entrer en communications avec leurs esprits familiers ou protecteurs pour « égayer » l'attristée (c'est-à-dire pour la rendre contente en lui faisant trouver la raison pour laquelle elle aurait dû perdre tous ses enfants).

« Chaque fois qu'un angakok allait commencer, toutes les lampes étaient éteintes, et chaque fois qu'il avait fini, on les rallumait.

« Mais aucun des cinq premiers n'avait été en état de « voir quelque chose » (c.-à-d. d'avoir quelque révélation).

« Enfin vint Akerdlagssanalik (1) et il fit un tel tapage avec le tambour que celui-ci ne tarde pas à s'élever en l'air, du parquet où il avait été mis sur une pierre plate à coté d'*Akerdlagssanalik*. Et il eut de suite des visions et des révelations : « Je croirais presque que tu tiens un tout petit enfant sur tes genoux » dit-il, en s'adressant à la femme du chasseur « il me semble le voir ! »

« Ils continuèrent toute la nuit le « angakûnek » (l'art de angakok ou d'exorcisme, mais il n'est point dit dans le récit si c'était pour avancer la même cause ou si c'était en vue d'autres desseins).

« Lorsque le lendemain matin les six *angakut* s'apprêtèrent à partir, chacun de son côté, la femme leur demanda d'aller d'abord avec elle à *Umivik* (la demeure du vieux couple) pour l'aider à faire disparaitre ou à tuer (2) le *tupi-*

(1) Autant que je puis en juger, il faut que le nom Akerdlagssanalik se traduise par : « celui qui savait repondre ». Mais comme le dialecte de l'est du Groënland est assez différent de celui de l'ouest, je n'oserais l'assurer. En attendant, cette supposition répond ici parfaitement aux qualites de cet homme et le nom lui aurait probablement étè donné après la notification de ses mérites comme devin ou angakok celèbre.

(2) Puisque nous avons vu *tupilak* sur les genoux de la femme et qu'il a quand même fallu aller à *Umivik* pour le saisir, il faut donc nous figurer

lak ; et alors tout le monde se réunit chez les vieux malicieux, où les exorcismes recommencèrent de suite.

« A *Umîrik* rien n'alla mieux que la fois précédente lorsque les cinq premiers divins n'avaient pu avoir de visions ; mais la même chose se renouvela aussitôt qu'*Akerdlagssanalik* commença. Il prit de nouveau place par terre et fit mettre une petite lampe à son côté, sur la pierre plate. Puis il fit un tel tapage avec le tambour que celui-ci comme l'autre jour ne tarda pas à s'élever en tournoyant autour de sa tête, tandis qu'*Akerdlagssanalik* lui-même entra dans un tel état de surexitation convulsif qu'il semblait que ses pieds, d'un côté adhéraient au plancher, tandis que sa nuque renversée, de l'autre côté, touchait aussi la terre, de sorte que le corps raidi formait un arc ou une voûte ce qui prouve des moyens surnaturels très rares dans la profession (1). Mais celui-ci avait aussi une fois vu « agssagigssat » derrière sa maison, et de voir cet affreux animal pendant la période où on s'entraîne à devenir *angakok* ou exorciseur, donne le droit de l'implorer comme aide ou fétiche dans les moments de danger, de détresse et de grandes determinations ».

« Cette fois pendant que le tambour s'élevait en l'air, la lampe s'était éteinte et *Akerdlagssanalik* s'aperçut de suite que *tupilak* s'approchait..

« Le voici, s'écria-t-il, en relevant la fourrure du grabat pour l'embrocher ; mais il ne fut pas assez adroit, et *tupilak* lui échappa. Il sentait toutefois, disait-il, que le tupilak ne s'éloignerait pas bien loin (c'est-à-dire qu'il ne serait pas en état de le faire à cause de l'influence qu'il avait sur lui en sa qualité d'angakak ou devin).

qu'*angakok* par suite de son grand talent magicien ait pu s'en attirer la vision, ou bien il faut nous figurer, qu'en disant avoir cru voir la femme « tenant un enfant sur ses genoux », il parlait symboliquement et voulait sous une forme plus douce, lui faire savoir qu'elle était sous l'influence de puissances demoniaques quand elle perdait ses enfants.

(1) Sur une devineresse semblable, ailleurs dans le monde il est dit, dans Prim. Cult. II, P. 380 : « a spasm so violent that the body apparently rested archlike upon her heels and the baek portion op her head ».

« Ils s'arrêtèrent pourtant (les angakut ne sont que des hommes et ont, par conséquent, besoin de repos, eux aussi). Mais lorsque le soir suivant, ils allèrent recommencer, ils firent un paquet de sept morceaux d'étoffe des habits de la femme affligée et suspendirent le paquet au plafond, dans la pensée d'y faire prendre le tupilak ; et au même moment on l'entendit s'approcher du dehors, du couloir de sa maison criant « ungâ-ungâ » et « erqo-erqo » (1), tantôt glapissant comme un renard, tantôt caquetant comme une poule de neige et imitant les voix de tout ce dont il était composé ; il se glissa tout droit dans le paquet, mais s'échappa de nouveau par un petit trou dans le vêtement fait de peau d'intestins. Pour cette raison, il leur fallut allumer une lumière et tâcher de recoudre le vêtement. A peine eurent-ils fini que le monstre s'y glissa de nouveau. Il cria de nouveau de sa manière accoutumée. Alors ils se mirent à battre le paquet pour faire périr le monstre, mais il mordit et ils durent crier alâh-alâh jusqu'à ce qu'enfin ils en arrivèrent à bout ; et à mesure qu'il fit plus clair dans la cham-

(1) C'est la chose la plus facile, pour quiconque a eté en Groënland, de motiver la présence du premier des deux mots, tout en se rappelant que le *tupilak* est toujours en rapport spirituel avec sa substance matérielle ; — car « ungâ » qui rend la plainte des tout petits enfants est un mot qu'on entend journellement la haut, tandis qu'au contraire on a été très embarassé de comprendre la raison d'être du second mot, comme « erqo », à l'ouest du Groënland signifie la partie postérieure (l'abdomen) d'un insecte et que rien de ce genre n'a été mentionné comme entrant dans la composition de l'histoire du *tupilak*, rendu ici, et comme le mot lui-même n'est guère employé journellement. Ce ne fut qu'apres des années de recherches minutieuses, et une consultation accidentelle du « Würtesbuch » labradorien (l'œuvre des missionnaires moraves), que je fus édifie sur ce point : a savoir que « erqo » se trouvait indique avec cette même signification de « partie postérieure, d'abdomen d'un insecte », amplifiée par l'utile addition suivante : « pour les oiseaux, idem » ; — et en plus est mentionné un nom inconnu (au moins, dans l'ouest du Groënland et qui apparemment est dérivé « d'erqo », savoir le nom d'oiseau « erqogolek ». Et d'aprés ceci le cris « erqô-erqô » est parfaitement intelligible dans l'histoire de nutre *tupilak* ; dans sa fabrication, il se trouve donc parmi d'autres bonnes choses qui composent son corps non seulement les griffes et les cuisses, mais aussi une mâchoire d'oiseau (par conséquent ce qui s'approche le plus à l'organe de la parole).

bre tous les assistants purent voir angakok tenant un affreux *tupilak* sur ses genoux.

« Mais la vieille sorcière s'opposait, naturellement, à ce qu'il fut plus clair, courut tout autour pour éteindre toutes les lampes à mesure qu'elles étaient rallumées, jusqu'à ce qu'à la fin *angakok* fut obligé d'employer la magie pour la rendre impuissante. Il commença par dire que tous ceux parmi les assistants qui n'étaient pas tout à fait « bien portants » (1) devaient maintenant tourner la figure contre le mur de derrière de la maison ou de la chambre pendant que les autres allumaient du feu dans un certain ballot de saleté que les Groënlandais ont toujours sous le grabat ou le large banc qui longe tous les murs de leur chambre.

« Après que ce (soi-disant) feu sacré eut été allumé la sorcière perdait le pouvoir de sorcilège qui pouvait nuire aux autres. Et lorsqu'il fit de nouveau clair dans la chambre, tous purent voir nettement un « gentil petit enfant » — comme il est dit un peu hardiment — « avec des pattes de poule de neige dans la poitrine » etc. et qui était tout à fait rouge autour de la bouche à cause de toutes les « âmes d'enfants » qu'il avait dévorées.

« Mais quand leur (puissant) angakok envoya son haleine sur tupilak, toutes les plumes tombèrent sur quoi ils le décousirent entièrement, l'apportèrent sur la montagne et le bouillirent (voir la note p. 411-412). Et à partir de ce moment la femme du chasseur d'ours ne perdit plus ses enfants.

---

(1) Cette expression doit sans doute signifier : qui était « tapu » ou pas normal ; si par exemple il y avait seulement une personne présente qui avait eu en deuil, (comme par exemple la femme de notre chasseur d'ours) ou une femme accouchée, ou un enfant nouveau-né, ou d'autres cas plus ou moins analogues à ceux-ci, alors tous les rapports dans la maison n'avaient pu être considérés comme normaux. Et il est d'importance que personne d'impur d'une façon ou d'autre n'affaiblit les efforts d'angakok au profit commun.

MÉLANGES.

L'*Epistula Eucherii* et le martyre de la légion Thébéenne.

(*Suite.*)

Nous croyons avoir suffisamment mis en lumière le caractère de la lettre de saint Eucher ; il s'en faut de beaucoup cependant que la critique soit unanime à lui reconnaître la portée que nous lui attribuons. Plusieurs savants persistent à n'y voir qu'une tradition orale, dont ils se flattent de retracer l'origine et le développement légendaire. Tout récemment, M. Bruno Krusch (1) a cru devoir reprendre leurs objections, tout en leur donnant, du moins en apparence, une force nouvelle. Nous ne nous attarderons pas à exposer les résultats de sa critique textuelle, qui d'ailleurs nous semble décisive (2) ; nous nous contenterons de discuter son opinion sur l'historicité du fait qui nous occupe ; nous avons ici des réserves importantes à formuler.

Après avoir exposé la narration du Passionnaire Lyonnais, M. Krusch (3) croit pouvoir affirmer qu'il est impossible de concilier ces faits, avec l'histoire de Maximien, quoiqu'il soit établi, dit-il, qu'avant l'empereur Constantin, il existait deux légions de Thébéens : la *prima Maximiana Thebaeorum* et la *tertia Diocle-*

(1) *Monumenta Germaniae historica. Scriptorum rerum Merovingicarum*, tom. III, p. 20 sqq., Hannoverae, 1896.

(2) Notons seulement qu'il préfère comme manuscrit-type le Codex Parisiensis n. 9550 (suppl. lat. 839)..., écrit à la fin du VII[e] siècle. Le texte publié par M. Krusch est, sauf quelques détails sans importance à notre point de vue, le même que celui de Ruinart. Celui-ci étant à la portée de tous, nous avons cru pouvoir le conserver dans nos citations. — Le savant archiviste cherche aussi à fixer la date des différents remaniements apportés au texte d'Eucher : pour plus de clarté, nous avons distingué seulement deux recensions A et B, en rangeant sous B les passages introduits par des rédacteurs postérieurs à l'évêque de Lyon.

(3) Ouvr. cité p. 21-22.

tiana Thebaeorum, auxquelles il faut ajouter une des légions palatines cantonnées en Italie, portant aussi le nom des Thébéens. — Nous aurons l'occasion de montrer plus loin que cette assertion est absolument gratuite. — Ensuite, continue M. Krusch, « per se parum credibile est » que toute une légion ait été égorgée pour la foi et que ce massacre ait été ignoré par les historiens de la persécution. — Ici, le savant critique oublie que l'histoire de Rome nous fournit plus d'un exemple de ces massacres en masse ; de plus, l'argument négatif porte complètement à faux, comme l'a très bien montré M. Paul Allard.

Les auteurs, poursuit M. Krusch, ont donc reconnu que le nombre de martyrs a été exagéré ; quelques-uns n'ont retenu que quatre noms ; cette dernière opinion est encore rejetée par M. Ernest Dümmler (1) ; et vraiment, Eucher semble la condamner aussi, puisqu'il intitule son travail : « Passio Acaunensium Martyrum », et non pas : « Mauricii et sociorum », et qu'il insiste toujours sur le nombre des martyrs. — A nos yeux, non seulement Eucher *semble* condamner cette opinion, mais tout son récit est en contradiction flagrante avec elle ; et nous pensons, avec M. Krusch, que si l'on ne peut admettre la narration telle qu'elle est sortie de la plume d'Eucher ou la réduire à des proportions plus acceptables, il faut lui refuser toute créance.

Et de fait on peut se demander, continue le savant critique s'il faut chercher quelque vérité historique dans un martyre dont la nouvelle ne se répandit qu'après la découverte des corps ; il est possible qu'auparavant le peuple se soit raconté quelques détails sur les martyrs — M. Alb. Hauck le nie sans raison (Kirchengesch. Deutschl I, 9) — mais on ne peut cependant pas le prouver. Ce qui est certain, c'est que Théodore — et nous ne pouvons pas remonter plus haut — a découvert une foule de corps, et qu'il en a conclu, ou qu'on en a conclu après lui, qu'une légion chrétienne avait succombé en cet endroit, à savoir les martyrs d'Agaune ; qu'ensuite Saint Eucher, au lieu de rapporter simplement la tradition telle qu'il l'avait recueillie, a voulu orner la légende en y ajoutant plusieurs détails.

(1) *Sigeberts v. Gembloux Passio S. Luciae Virg. und Passio SS. Thebaeorum.* — Abhandl. der Akad. d. Wissensch. zu Berlin 1893, p. 20. cf. Krusch p. 21.

Tout lecteur non prévenu s'étonnera de l'assurance avec laquelle M. Krusch conclut au caractère légendaire de notre récit. D'après lui, on a tort de nier que le peuple ait eu connaissance de ce martyre avant la découverte des corps, et néanmoins il est *certain* que c'est seulement après cette découverte, qu'on a songé au massacre d'une légion chrétienne. Il est *certain* aussi qu'Eucher a enrichi de plusieurs détails la légende qu'il avait recueillie. Mais cette affirmation est en contradiction flagrante avec le témoignage de l'évêque de Lyon : il raconte, dit-il, « ea utique fide, qua ad nos martyrii ordo pervenit ». On ne peut pas proclamer sans preuve qu'Eucher a menti ou s'est trompé. Or, M. Krusch se contente d'opposer à son témoignage une fin de non-recevoir : impossibilité de concilier ce fait avec l'histoire, invraisemblance d'un tel massacre, silence des contemporains. Nous montrerons plus loin que ces preuves ne résistent pas à un examen sérieux : par contre, nous avons montré plus haut que le Passionnaire est bien renseigné et qu'il n'a pas d'intérêt à nous tromper. Il veut simplement raconter ce qu'il a entendu « ab idoneis auctoribus », de témoins qui se sont succédé sans interruption ; il craignait « ne per incuriam tam gloriosi gesta martyrii ab hominum memoria tempus aboleret ». Il n'a pas l'intention de faire un panégyrique, il rapporte une histoire, dont la substance au moins n'a pas été forgée par lui ; il peut en avoir tracé lui-même le cadre historique ; quand bien même il se serait trompé sur ce point, on ne pourrait pas affirmer pour cela qu'il y a mensonge ou erreur dans le fond même du récit. Mais, à notre avis, S. Eucher ne s'est pas trompé sur les circonstances historiques, dans lesquelles il encadre le martyre des soldats Thébéens : sur ce point encore, il peut avoir été renseigné exactement. Nous ne voyons donc pas de quel droit on lui attribue une si large part dans l'évolution de la prétendue légende ; bien au contraire, nous nous croyons en droit d'affirmer que les détails du récit, abstraction faite de la construction littéraire (1), ont été fixés par la plume du Passionnaire, tels qu'il les

(1) Nous ne nions pas qu'Eucher ait pu utiliser des sources écrites : la description de la mort de Maximien, il peut l'avoir empruntée à Lactance (*De mortibus persec.* c. 29-30) ; il a peut-être utilisé aussi Végèce, un auteur de la fin du IVe s., la *Notitia dignitatum*, et l'un ou l'autre itinéraire pour sa description du ch. III. Voir Stolle. Ouvr. cité p. 56 sqq — Ces parties ne touchent guère à la substance de la narration. — M. Wotke croit qu'Eucher

a recueillis de la bouche des témoins authentiques, qui les tenaient d'Isaac, évêque de Genève, et par lui de Théodore, évêque d'Octodure (1). Mais n'est ce pas Théodore le dernier chaînon dans la tradition rapportée par Eucher, qui a fabriqué de toutes pièces cette légende ? M. Krusch affirme que la nouvelle du martyre ne se répandit qu'après la découverte des corps (2). Sous peine d'être en contradiction avec lui-même, il ne peut vouloir dire que ce fait était complètement inconnu avant Théodore, puisqu'il reproche à M. Hauck de l'affirmer sans raison plausible. Pendant la persécution et même pendant les années qui la suivirent, le souvenir de ce glorieux exploit aura été conservé par les habitants d'Agaune, sans qu'il se soit répandu au dehors. La chose ne paraît pas si étonnante, quand on songe que dans les premières années du IV[e] siècle l'empire Romain était troublé ou par la persécution ou par la guerre civile, et que l'édit de Milan, consacrant en principe la liberté de conscience, devait être accepté non par une société abstraite, mais par « un organisme vivant, ayant des habitudes séculaires, des préjugés enracinés, des traditions et des passions » (3) ; si l'on considère que l'Occident avait été souvent le théâtre de la guerre, que sa population était encore en majeure partie idolâtre et que l'on avait toujours à craindre des réactions païennes, comme le prouvent quelques effervescences locales (4), on comprendra que le bruit de ce martyre ne se soit pas répandu au loin. Constantin avait habilement ménagé ses sujets païens ; ses successeurs, Constant et Constance, rompant avec cette politique prudente, portèrent des édits qui marquent « un pas décisif dans une voie où Constantin était à peine entré » (5), puisqu'ils proscrivirent ouvertement la superstition païenne. Les chrétiens en profitèrent pour se montrer et se répandre. Théodore, évêque d'Octodure, ordonna des fouilles dans le champ Agaunien, découvrit (6) les corps de nos martyrs, et fit construire une basilique,

s'est servi d'un travail plus ancien, qu'il avait reçu peut-être d'Isaac de Genève. Voir le *Corpus scriptor. Eccles Latin.* Vol. XXXI, p. XXII, Vindobonae 1894.

(1) Voir la lettre introductoire.

(2) Ouvr. cité p. 21 : « ... demum post revelationem corporum *percrebuit* »

(3) *Paul Allard. Le Christianisme et l'Empire romain de Néron à Théodose.* 3[e] édition, p. 155. Paris 1898.

(4) Ibid. p. 174.

(5) Ibid. p. 185.

(6) Passio VII... Acaunensium martyrum corpora.... Theodoro ejusdem

qui existait au temps de S. Eucher. C'est à partir de cette époque que se répandit le culte si populaire de S Maurice et de ses compagnons d'armes. Ce culte n'a-t-il pour fondement qu'une fable ? On nous permettra d'en douter. On peut se demander tout d'abord la raison qui détermina Théodore à faire des fouilles, et par quel hasard il trouva tous ces ossements. Gelpke (1), et M. Krusch semble l'approuver (2), l'explique ainsi : il y avait en cet endroit un cimetière célèbre pendant la période romaine ; un petit nombre seulement d'épitaphes nous en sont parvenues (Mommsen, Mittheilungen der antiquarischen Gesellschaft in Zürich, X, p. 4-6. 104) ; mais la plupart semblent avoir péri. — Pourquoi, poursuit M. Krusch, Eucher a-t-il choisi précisément les Thébéens ? Sans doute, dit-il, parce qu'il savait bien que la Thébaïde était la terre classique du christianisme. Nous avons montré que la légende, si légende il y a, doit avoir existé déjà au temps de Théodore ; ce serait donc l'évêque d'Octodure, qui aurait attribué ces ossements aux Thébéens. Mais il faut avouer qu'il ne suffit pas qu'il y ait eu toujours beaucoup de chrétiens en Thébaïde, pour pouvoir conclure que des corps trouvés en Gaule soient des corps de soldats Thébéens. Il faut des raisons plus plausibles. Selon toute vraisemblance, Théodore, vivant avec des contemporains du martyre, aura été renseigné par eux sur l'endroit du massacre, et la qualité des égorgés ; le souvenir populaire était encore vivace à son époque, et n'avait pu subir encore les transformations organiques qu'une tradition subit au cours des siècles. S'il est vrai qu' « une tradition orale, qui se conserve pendant plusieurs générations, s'altère nécessairement selon la loi qui préside à l'évolution de tous les germes de ce genre » (3), il est inadmissible que le récit

loci Episcopo *revelata* traduntur. M. Hauck (Kirchengeschichte Deutschlands, t. I. p. 9 note) croit trouver ici une révélation au sens propre, et cela lui suffit pour reléguer tout le récit dans le domaine des fables. — Remarquons que cette révélation porte seulement sur *les corps* des martyrs ; notons surtout que « revelari » est un terme technique qui signifie : « exhumer, découvrir », et n'implique pas qu'auparavant on ne savait rien sur les saints dont on trouve les corps. — On ne peut fixer exactement la date de cette exhumation, mais M. Hauck a tort de la placer tout à la fin du IV[e] siècle. — Voir Stolle ouvr. cité p. 74.

(1) *Kirchengesch. der Schweiz.* I, 81.

(2) ouvr. cité. p. 22.

(3) G. Kurth. *Anal. Bollandiana* t. XVI (1897) p. 166. — Voir aussi son remarquable article sur « les sources de l'histoire de Clovis dans Grégoire de Tours ». *Revue des quest. hist.* t. 44 (1888) surtout p. 427 sqq.

rapporté par Eucher soit le terme d'une évolution successive, qui n'aurait duré qu'un demi-siècle. Le récit de l'évêque de Lyon sur le martyre même de Saint Maurice et de ses compagnons n'a pu être le terme d'une pareille évolution, attendu qu'on peut rétablir la genèse de ses informations jusqu'à l'époque même du martyre. Autre chose cependant, nous le répétons, autre chose est de dire qu'à ses renseignements positifs, Eucher a ajouté, dans la mise en œuvre, quelques détails légendaires.

Tâchons à présent de retracer les traits principaux de l'épisode d'Agaune. Ici, se pose aussitôt la question : à quelle date les Thébains ont-ils souffert ? Les critiques discutent beaucoup sur ce point ; leurs opinions varient entre 286-305. Les uns rattachent le martyre des Thébains à l'expédition de Maximien contre les Bagaudes en 286 ; les autres à la persécution dirigée contre les soldats chrétiens avant 303 (1), d'autres enfin à la persécution générale de 303-305. M. Ducis (2) a proposé une hypothèse très ingénieuse, qui l'amène à choisir la date 302 ; mais, comme l'a très bien montré M. Paul Allard (3), elle ne résiste pas à un examen judicieux des faits. A notre avis, elle est insoutenable. Une combinaison plus heureuse et plus en harmonie avec l'histoire générale de l'empire Romain, c'est celle du savant historien des persécutions, M. Allard (4). Après 303, dit-il en substance, Maximien n'a pu venir en Gaule, au moins avec l'autorité nécessaire pour persécuter. « C'est donc en dehors de la grande pérsécution, et même antérieurement à 292, date de l'établissement de la tétrarchie, qu'il faut placer le martyre de la légion Thébéenne. Précisément, de nombreux documents hagiographiques font allusion à une persécution partielle, suscitée dans la Gaule par Maximien Hercule.... vers l'année 286 et les années suivantes. » Mais pour rendre admissible le massacre de toute une légion en dehors d'une persécution générale, il faut une circonstance particulière « Celle-ci est indiquée dans une Passion postérieure d'environ deux siècles (5) à la lettre de saint Eucher » (t. II p. 347) : Maximien

(1) Voir pour la Persécution dans l'armée, M. Allard. *La Perséc. de Diocl.* t. I, p. 99 sqq 1890.

(2) *St-Maurice et la Légion Thébéenne*, p. 12 sqq. Annecy 1887.

(3) *La Perséc. de Diocl* t. II p. 348 sqq.

(4) Ibid. t. II p. 343 sqq. coll. t. I p. 25 sqq.

(5) C'est la recension B. M. Krusch l. cit. p. 27 pense que cette indicatinn chronologique a été introduite au IXe s..

Hercule fut envoyé par Dioclétien en Gaule pour combattre al rébellion des Bagaudes ; c'est à cette expédition que se rattache le martyre des Thébéens (septembre 286). — Nous admettons volontiers que les circonstances de cette campagne suffisent à expliquer le fait d'Agaune ; et qu'à tout le moins, cet ingénieux encadrement montre combien il est faux d'affirmer que cet épisode est inconciliable avec l'histoire de Maximien (1). Cependant, on se demande pourquoi M. Allard préfère au récit d'Eucher, beaucoup plus ancien et plus digne de foi, un détail fourni par un anonyme du VIIe ou plutôt du IXe s., qui commet des erreurs historiques manifestes, qui, notamment, s'est trompé sur l'occasion du martyre. Il semble étonnant que cet auteur du IXe s. ait frappé juste précisément dans le seul point qui doit servir à M. Allard, qu'il fasse preuve sur ce point d'un « sens critique bien rare dans ce temps », alors que ce sens critique lui « fait défaut en d'autres parties de son ouvrage » (2). Il paraît certain que cette indication chronologique lui vient d'Orose VII, 25, 2 ; l'occasion du passage des Alpes par Hercule ne lui aura pas paru assez bien déterminée dans la Passion, il l'aura empruntée à Orose, et lui-même aura rattaché à cet itinéraire vers la Bagaudie le martyre des soldats chrétiens. La date est exacte, dit M. Allard, mais on ne comprend pas que l'empereur ait pu exiger le serment de poursuivre les chrétiens, en un temps où la persécution n'était pas encore ouverte (3). Le savant historien se met donc en contradiction, non seulement avec Eucher, mais aussi avec le Passionnaire anonyme, et cela, dans un point où il suit celui-ci en partie ; de plus, il est en contradiction avec les *Actes de S. Victor de Marseille*, qui, sans être contemporains, semblent à M. Allard n'avoir pas perdu toute valeur historique (4). Le martyre de saint Victor a suivi de près le carnage des Thébéens, d'après la Passion abrégée (5) ; or les actes plus longs supposent évidemment que la persécution de Maximien à Marseille doit être placée dans la persécution générale

(1) M. Krusch, l. cit. p. 21, l'affirme sans preuve.

(2) M. Allard. *La Perséc. de Diocl.* t. II p. 348.

(3) *La Perséc. de Dioclétien* t. II p. 348.

(4) Allard. *La Perséc. de Diocl.* t. I p. 42 et note 2. *Acta SS.* Julii t. V.

(5) « Sub Maximiano passus est in urbe Massilia Victor miles. Cum enim illuc venisset Maximianus, *peracta caede Thebaeorum* .. » *Acta SS.* Julii, t. V, p. 142.

commencée en 303 (1); des mss. désignent même l'année 304 (2). Mais, dit M. Allard, « cela est incompatible avec la chronologie du règne de Maximien, lequel, à cette date, n'avait plus en Gaule l'occasion ou le pouvoir de persécuter » (3). Cependant il est incontestable que Maximien, « en qualité d'Auguste, avait le droit d'entrer dans les états du César, qui lui était subordonné » (4) Le César *aidait* l'Auguste dans l'administration d'une partie de l'empire (5). Mais Maximien Hercule a-t-il pu en 303 persécuter les chrétiens de la Gaule, dont faisait partie le Valais (6)? M. Allard pense que non : « En 303, dit-il (7), il est à Rome ; il passe l'année 304 en Italie.... » Nous demandons : a-t-il passé à Rome toute l'année 303? M. Allard ne pourrait pas le prouver. Nous savons seulement que Maximien Hercule se trouvait à Rome vers la fin de Novembre 303 (8). De ce côté, rien ne nous empêche de croire qu'il était, en septembre 303, dans le Valais.

L'édit de persécution générale avait été promulgué à Nicomédie en Février 303 (9), à l'insu de Maximien et de Constance ; ils en furent avertis par lettre, et nous savons que Maximien se prêta de bonne grâce à l'exécution de l'édit dans l'Italie (10). C'est un fait

(1) « (Maximianus)... cum pro sanguine, *quem per totum orbem crudelius ceteris maximeque per totas Gallias* recentius fuderat, et praecipue pro famosissima illa beatorum Thebaeorum apud Agaunum caede... » *Acta SS.*, ibid., p. 144.

(2) Allard. *La Perséc. de Diocl.*, t. I, p. 42, note 3.

(3) Ibid., note 3.

(4) P. Allard. *La Perséc. de Diocl.*, t. II, p. 345-6 : t. I, p. 81-82.

(5) Lactance. *De mortibus persec.* 18 : « (Caesar Galerius) respondit debere ipsius (Diocletiani) dispositionem servari, ut *duo sint in republica majores, qui summam rerum teneant, item duo minores, qui sint adjumento* : inter duos facile posse concordiam servari, inter quattuor *pares* nullo modo. »

(6) A partir de 297, la région où se trouvaient Octodure et Agaune, était comprise dans la province des Alpes Graiae et Pæninae, qui elle-même était une des huit provinces de la diœcesis Galliarum, énumérées dans la liste de Verone. Ern. Desjardins, *Géogr. historiq. et administrative de la Gaule Romaine* t. III p. 462-3, Planche XIX. Paris 1885.

(7) *La Perséc. de Diocl.* t. II p. 346.

(8) Voir M. Goyau. *Chronologie de l'empire romain*, p. 367. Paris, 1891.

(9) M. Goyau, ouvr. cite, p. 365 Allard. *La Perséc. de Diocl.*, t. I, p. 154 sqq.

(10) Lactance, *De mortibus persec.* 15.

avéré que l'armée fut souvent employée contre les chrétiens (1); d'autre part, à cette epoque, Constance Chlore avait toujours à repousser l'invasion des Germains (2). On comprend donc que Maximien se soit trouvé dans la Gaule, peut-être pour seconder son subordonné, peut-être pour faire exécuter l'édit, et qu'il ait employé ses soldats à poursuivre les chrétiens.

Mais Lactance et Eusèbe ne nous répètent-ils pas que la Gaule échappa à la persécution, grâce à la clémence du César Constance ? Evidemment, ces deux écrivains ont voulu flatter le César ; ils n'ont cependant pas dit que la Gaule a été complètement préservée, mais seulement que Constance n'a pas répandu lui-même le sang des chrétiens. Eusèbe nous assure même que la Gaule n'a joui de la paix qu'apres deux années de persécution (3). Nous ne voyons donc pas que la date 303 soit inadmissible. S'il n'est pas prouvé d'ailleurs qu'à cette époque Maximien était dans la Gaule, il n'est pas prouvé non plus qu'il ne pouvait pas y être ; dès lors, en l'absence d'autres documents, la Passion d'Eucher et peut-être d'autres actes encore, peuvent démontrer sa présence dans la Gaule au temps de la persécution générale. Si ce point était historiquement faux, nous nous rallierions entièrement à l'opinion de M. Allard, non pas à cause de l'autorité d'un interpolateur anonyme du IX[e] s., mais à cause de l'harmonie de cette hypothèse avec l'histoire générale.

Mais voici une autre question, non moins intéressante : S'agit-il de toute une légion de chrétiens martyrisés dans le Valais ?

Eucher nous apprend que les soldats Thébéens étaient tous chrétiens et d'autre part qu'ils étaient au nombre de six mille six cents. Il semble impossible qu'au commencement du IV[e] s., une légion tout entière ait été exclusivement composée de chrétiens ;

(1) Les soldats detruisent l'eglise de Nicomedie en 303. Lact. *De mort. persec.* 12 ; Veturius, magister militiæ, christianos persequitur milites. Eusèbe. *Chron.* Patrol. Graeca Migne t. XIX, col. 581. Voir aussi Eusebe, *De laud. Const*, 17 ; Prudence, Peri Steph. I, 73-78 etc. cfr. Allard, passim.

(2) Vers les années 300, se placent plusieurs victoires de Constance : M. Goyau ouvr. cité p. 362. Il donne la date 298 — c'est 301 d'apres Tillemont. Voir les notes a la p. 362. Voir aussi Eusèbe *Chron.* P. G. t. XIX, col. 581.

(3) « Quae ulterius sitae sunt regiones, Italia videlicet tota et Sicilia ; *Gallia* quoque... cum vix duobus primis persecutionis annis integris furorem belli expertae essent... » *de martyribus Palaestinae,* XIII supplem. ad *Hist. Eccl.* l. VIII.

ensuite, Eucher ne nomme que trois officiers, Maurice, Exupère et Candide, et les titres qu'il leur donne, ne semblent pas des titres légionnaires (1). Il est donc probable qu'il s'agit ici non pas d'une légion entière, mais d'un détachement de légion, d'une vexillatio ou mieux encore d'une cohorte auxiliaire. Mais, dira-t-on, Eucher dit expressément qu'il y avait toute une légion : II : « Erat eodem tempore in exercitu *legio* militum, qui Thebaei appellabantur. *Legio autem vocabatur, quae tunc sex millia ac sexcentos viros in armis habebat.* » M. Grisar (2) pense que cette dernière phrase a été ajoutée plus tard ; a priori, cela n'est pas impossible, mais cette interpolation semble contredite par les mss. (3). Il y a une explication qui nous paraît plus vraisemblable. Eucher ne dit pas précisément qu'il y avait 6600 Thébains, mais qu'une légion avait à cette époque 6600 hommes. Le texte montre clairement que c'est lui qui a voulu expliquer : la tradition parlait d'une légion ; on pouvait avoir employé ce terme au sens générique, d'autant plus que, de fait, il désigne tantôt la légion de 6000 hommes, tantôt un détachement de 1000 ; que même, une troupe de 500 et 300 hommes est appelée une légion (4). Eucher a pris la légion de 6000 hommes : cette méprise est explicable et ne compromet en aucune façon l'autorité du Passionnaire. Réduit à ces proportions (5), le fait d'Agaune ne paraît plus invraisemblable : on comprend

(1) Maurice est appelé *primicerius*, Exupere *Campidoctor*, Candide *senator militum* ; les deux premiers titres sont des grades d'officier de cohorte. Voir M. Allard *La controverse et le contemporain* 1888 p. 183. Le titre de *senator militum* ne se retrouve pas dans l'armée romaine du III[e] s. ibid. p. 184. S. Jérôme *Lib. contra Joannem Jerosolym.* § 19 nomme *le senator* après le *primicerius*. Il semble dans ce passage que ces deux titres ne sont pas des grades de chefs, commandant un corps de plusieurs milliers d'hommes. Après le *senator*, vient immédiatement le *ducenarius*. Quelques-uns des titres donnés par S. Jérôme sont employés aussi pour designer les messagers de l'empereur : Willems, *Le Droit public Romain*, 6[e] édition p. 557, note 7. Louvain 1888.

(2) *Zeitschrift für Kathol. Theologie* 1889, p. 748.

(3) Krusch l. cit. p. 33.

(4) Berg. *Der H. Mauricius u. die theb. Legion* p. 25, ou il cite Mommsen, *Hermes* t. 24.

(5) M. Ducis, ouvr. cité, p. 34, compte 6600 martyrs à Agaune, plus de 1000 dans le Nord de la Gaule, pres de 300 dans l'Helvétie, sans parler d'un nombre incalculable d'autres en Italie. M. de Montmélian déploie le même zèle, t. I, p. 225 sqq..

plus facilement que Maximien Hercule ait pu exterminer une cohorte de quelques centaines d'hommes ; il semble aussi possible qu'au IVe s., cette petite troupe ait eté entièrement composée de chrétiens. Ces soldats, « qui Thebaei appellabantur » ont pris leur nom soit de leur pays d'origine, soit de la région où ils avaient séjourné (1) ; or, la Thébaïde était la terre classique de la foi et des vertus chrétiennes. D'ailleurs, à cette époque, les chrétiens étaient nombreux dans l'armée. En Occident, on vit déjà de petits cimetières, destinés aux soldats chrétiens, cantonnés dans le voisinage ; on sait aussi que les déplacements fréquents des troupes ont contribué puissamment à la diffusion du christianisme dans les régions occidentales (2). Mais c'est surtout dans les armées d'Orient, campées en pays chrétien, que l'évangile avait beaucoup de disciples. Le fait est si évident, que nous croyons inutile d'insister (3).

D'après la Passion d'Eucher, le détachement des Thébéens était campé dans la plaine d'Agaune, pendant que Maximien Hercule se reposait à Octodure (4) des fatigues de la marche (II-III). C'est là qu'il apprit le refus des soldats Thébéens de se prêter à poursuivre les chrétiens ; furieux à cette nouvelle, il les fit décimer deux fois (III). Mais, encouragés par leurs chefs, ils persistèrent vaillamment dans leur résolution : leur réponse, qu'Eucher nous donne sous la forme d'un message où se déploie tout son talent, est portée à Octodure (IV). Alors Maximien, désespérant de vaincre leur résistance, les fit égorger tous jusqu'au dernier (V). Voilà pour la substance le récit de l'évêque de Lyon ; certes il y a mis du sien : orateur et écrivain distingué, il a visé à composer une Passion qui fût digne de passer à la postérité ; il a présenté les faits qu'il avait recueillis, dans un cadre fleuri et soigné, mais il

(1) Ils formaient probablement une des cohortes de l'armée d'Egypte, qui gardaient l'extrême frontière meridionale de la Thébaïde : Allard, *La controv. et le contemporain*, 1888, p. 177.

(2) P. Allard. *La Controv. et le contemporain*, 1888, p. 178. Il cite à l'appui de ces deux assertions l'autorité du savant archéologue de Rossi.

(3) P. Allard. ibid., p. 179

(4) Nous croyons devoir lire avec M. Krusch : « Nam (Maximianus) se *circa Octodorum* itinere fessus tenebat .. » M. Stolle, ouvr. cité, p. 102, coll. p. 70, note 2, lit : « *Octo dierum* itinere fessus.... Les raisons qu'il allègue ne peuvent valoir contre le témoignage des mss. Voir Krusch, l. cit. p. 34 coll. p. 22 sqq. et Wotke, l. cit. p. 165, sqq.

n'a pas exagéré les faits eux-mêmes. Il suffit de le lire pour s'en convaincre ; mais il ne suffit pas de déclarer, comme M. Stolle (1), qu'Eucher se montre orateur pour avoir le droit de suspecter son autorité. Nous le répétons, l'exagération, s'il y en a, est toute dans la composition littéraire ; elle porte sur le style, non sur les faits.

Le chapitre VI nous raconte l'épisode du vétéran Victor : nous avons déjà montré que ce passage n'est pas le fruit d'une interpolation (2) ; autre chose est de savoir si les détails qu'il contient, sont historiques. Victor n'appartenait pas à la cohorte Thébéenne. Mais les hasards d'un voyage l'amenèrent à Agaune, au moment où les exécuteurs, joyeux du butin recueilli sur leurs camarades égorgés, couronnaient par l'orgie leur exploit fratricide. Invité à prendre part au repas, il se retira après avoir protesté contre leur cruauté ; poursuivi, il s'avoua chrétien et partagea la mort glorieuse des martyrs Agauniens. — Nous avouons que cet épisode a des allures un peu légendaires, mais néanmoins, on ne peut le rejeter par une simple fin de non-recevoir. — « Tels sont, conclut saint Eucher, les seuls noms venus jusqu'à nous... : Maurice, Exupère, Candide et Victor ; les autres nous sont inconnus, mais ils sont écrits au livre de vie. A la même légion appartenaient, dit-on, les martyrs Ursus et (un autre) Victor, que la renommée rapporte avoir souffert à Soleure. « Le Passionnaire lui-même, on le voit, doute de la qualité de Thébéens, attribuée aux martyrs de Soleure ; leur martyre, pas plus que celui du vétéran Victor, n'a rien d'impossible ; cependant, nous sommes porté à croire que ce chap. VI nous montre le commencement de la formation d'un cycle hagiographique, qui se développera encore après l'époque d'Eucher (3).

Il nous reste à répondre aux quelques objections, déjà formulées au cours de notre étude.

On nous dit tout d'abord que le massacre de toute une légion est un fait absolument invraisemblable ; la décimation est déjà une mesure extraordinaire. Cependant, en ne prenant que les exemples,

(1) ouvr. cité, p. 50 sqq.

(2) M. Krusch, l. cit. p. 21 regarde aussi ce chapitre comme authentique.

(3) Voir cependant M. Allard. *La Controv. et le Contemp.*, 1888, p. 186-187. Pour lui, le cycle Thébéen ne commencerait qu'après Eucher p. 187-189.

que connaît M. Stolle(1), on voit que la peine de la décimation a été appliquée maintes fois, sous la république comme sous l'empire, et qu'elle n'est exceptionnelle que parce qu'elle punit une faute exceptionnelle. Admettons pour un moment qu'il s'agisse du massacre de toute une légion : l'histoire romaine nous apprend que, sous la république, une légion de quatre mille hommes fut tuée à coups de hache sur le forum Romain (2) ; qu'au temps de l'empire, Galba fit massacrer plusieurs milliers de soldats (3) ; nous pourrions citer encore l'épisode des soldats Campaniens, mis à mort par ordre du sénat Romain, à l'époque de la guerre avec Pyrrhus (4) — Rappelons aussi la cruauté de Caligula, qui voulut exterminer plusieurs légions rebelles et ne se contenta de les décimer qu'après de vives instances (5). Le Pannonien Maximien Hercule, cruel de nature (6), prenant plaisir à verser le sang, une des « tres acerbissimae bestiae » qui désolaient l'empire Romain (7), était homme à imiter Caligula et Galba. Et qu'on ne dise pas que ces exécutions n'ont frappé que des rebelles ; même si cela était vrai, l'analogie resterait évidente, puisqu'aux yeux de Maximien le refus des soldats campés à Agaune était une révolte, une désobéissance formelle à ses ordres ; il pouvait donc se croire le droit de les égorger tous, après les avoir décimés deux fois sans les intimider. Ce massacre en masse n'est donc ni invraisemblable, ni impossible ; on l'admettra encore plus facilement, si, comme nous le croyons,

(1) Ouvr. cité. p. 76 note 1. Marquardt, *Römische Staatsverwaltung*, t. II p. 553. note 9, donne de nombreux exemples.

(2) Tite. Live XXVIII, 28.

(3) «.. trucidatis tot millibus inermium hominum. » Tac. *Hist.*, I, 6 ; cf. Suétone, *Galba* 12 ; Plutarque, *Galba* 15.

(4) cf. Stolle p. 77

(5) Suétone, *Caligula* 48 ; Senèque. *De ira* III, 20.

(6) Aurelius Victor, *De Caesaribus* 39. Notons contre M. Berg (ouvr. cité p. 49-50) que Maximien pouvait être « ingenio militiaque bonus » et en même temps « natura ferus, audens libidine.. » — Tout cela se trouve dans le portrait, que fait Aurelius Victor. Ajoutez-y les traits peu flatteurs, peints par Lactance.

(7) Lactance. *De mortibus persecutorum*, 15 : ... Maximianus *libens* paruit per Italiam, *homo non adeo clemens.* » Il s'agit de l'édit de persécution générale, rendu par Dioclétien et Galere a Nicomédie (303), à l'insu d'Hercule et de Constance. — It. 16. Corpus Scriptor. Eccles. Latinor. Vol. XXVII p. 189 Vindobonae 1897.

les Thébéens ne formaient qu'un détachement de quelques centaines d'hommes.

Mais comment se fait-il qu'aucun auteur contemporain (300-450), païen ou chrétien, n'ait mentionné ce fait extraordinaire ? On nous oppose ici l'argument négatif. M. Allard a fait justice de cette objection, en montrant que l'argumentum e silentio porte complètement à faux. On s'étonne de la voir reprise par des critiques aussi savants que M. Krusch (1). M. Stolle, qui n'a pas lu M. Paul Allard, comme il le dit lui-même (2), montre seulement qu'il ne comprend pas bien, ou ne veut pas comprendre les conditions dans lesquelles l'argument négatif peut être invoqué (3). Nous nous contentons de renvoyer à M. Allard (4).

Notre travail serait terminé, si nous n'avions à discuter deux hypothèses, destinées, dans l'idée de leurs auteurs, à ensevelir pour toujours la légende (?) Thébaine. — La première est de M. Rettberg (5) qui a prétendu que Maurice d'Agaune est un martyr transporté de l'Orient. Nous trouvons dans l'hagiographie grecque un certain Maurice, martyrisé à Apamée, en Syrie, par l'empereur Maximien. Il est mentionné pour la première fois, paraît-il, par Théodoret de Cyr, qui vivait vers 393-458. — Nous pourrions relever ici les différences qui existent entre les deux récits, dans certains noms, dans l'occasion du martyre, le genre de supplice etc. (6). Nous nous contenterons d'examiner la valeur de la légende orientale. La vie grecque a été publiée par les Bollandistes « ex ms. codice perantiquo » ; cette vie, sauf quelques changements, a été insérée au X[e] siècle par Siméon Métaphraste, dans ses Vies de saints (7). On le voit, il est impossible de déterminer exactement l'âge de cette vie grecque, si l'on remonte au-delà du X[e] siècle. Il est vrai que Théodoret, écrivant au V[e] siècle, mentionne un Maurice dans son « Ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθῶν », mais il faudrait prouver qu'il parle bien de Maurice d'Apamée, ce qui est seu-

(1) Ouvr. cité, p. 21.

(2) p. 112.

(3) p. 79-80.

(4) *La Controv. et le Contemporain*, 1888, p. 190 sqq. — La *Perséc. de Dioclétien* ..., t. II, p. 357 sqq., Paris, 1890.

(5) *Kirchengeschichte Deutschlands*, t. I, p. 100 sqq., Göttingen. 1846-8.

(6) Stolle. Ouvr. cité, p. 54-55.

(7) *Acta SS.*, Febr., t. III, p. 237-242 Antverpiae 1658.

lement probable ; si cela était certain, le culte du Maurice occidental et oriental nous serait attesté *pour le même temps* environ, puisque Théodoret écrivit cette apologie vers 427-437 (1). Dès lors, on ne comprend plus aussi bien comment Eucher de Lyon ait pu dépendre d'actes Orientaux. L'erreur de M. Rettberg provient de ce qu'il a confondu la passion du V[e] siècle, avec la passion remaniée du VII[e] ou du IX[e] siècle, et qu'il a cru trouver un Eucher au VI[e] s. (2). Notons encore que de ce fait que Théodoret nomme Maurice avec des Apôtres, il ne suit nullement que son culte soit très ancien (3). En somme, nous croyons que s'il y a transfert, c'est plutôt d'Occident en Orient (4).

Abordons la seconde hypothèse.

M. Egli (5) a trouvé une solution nouvelle de la question du Martyre Agaunien : Jules César (6) avait envoyé Galba dans le Valais pour ouvrir au commerce les passages des Alpes Pennines ; après avoir soumis le pays, Galba laissa deux cohortes chez les Nantuates, dont le chef-lieu était Tarnade, auj. St-Maurice, et prit lui-même ses quartiers d'hiver à Octodure. Mais bientôt, les habitants vont attaquer le camp où se trouvait le gros de l'armée ; les Romains cernés de toutes parts et réduits à toute extrémité, opèrent brusquement une sortie, mettent l'ennemi en fuite et lui tuent environ sept mille hommes. Voilà ce que raconte César. — M. Egli continue : La débandade a commencé à Octodure : un corps nombreux de Gaulois aura fui du côté d'Agaune et pris entre les deux cohortes de Tarnade et la légion de Galba, aura été entièrement égorgé. Il est impossible que la tribu ait oublié cet épisode sanglant ; au cours des siècles cependant sa signification exacte

(1) Batiffol. *Anciennes Littératures chrétiennes. La littérature Grecque* 2[e] ed., p. 306. Paris, 1898.

(2) Krusch, l. cit., p. 22. Il place cette passion remaniée au IX[e] siècle.

(3) *Acta SS.*, Febr., t. III, p. 238 : serm. seu disp. 8 de son Apologie, Théodoret dit : « demum festis deorum abolitis, nunc Petri et Pauli et Thomae et Sergii.... *et Mauricii* aliorumque martyrum solennitates peraguntur.... » Dans ce qui précede, Théodoret parle *en général* des martyrs et prouve contre les philosophes grecs que le culte des martyrs n'est pas absurde.

(4) Voir Stolle, ouvr. cité, p. 55, note 2.

(5) *Theolog. Zeitschrift aus der Schweiz*, IX (1892) 2 p. 69-81 cité par M. Hirschmann. *Historische Jahrbuch*, t. XIII (1892), p. 796 ; cf. aussi *Theolog. Quartalschrift*, 1893.

(6) *Comment. de Bello Gallico*, l. III, c. 1-6.

a pu échapper à la postérité ; c'est ainsi qu'au IV[e] siècle, sous l'influence des idées chrétiennes, les martyrs de la liberté sont devenus des martyrs de la foi. — Comme le remarque très bien M. Hirschmann (1), cette *hypothèse* est une création de l'imagination ; ce n'est pas ainsi qu'on fait de la critique historique. César ne connaît pas ce massacre d'Agaune, mais seulement la déroute des Gaulois à Octodure ; dans le récit d'Eucher, les Thébains se laissent égorger à Agaune, tandis que le gros de l'armée campe à Octodure. Nous pourrions continuer le parallèle entre les deux épisodes, si nous ne craignions pas de paraître attacher de l'importance à une hypothèse, qu'il suffit d'exposer pour la réfuter. Nous retenons seulement ceci : on admet que la tradition locale s'est maintenue pendant plus de 300 ans, depuis 56-57 avant notre ère jusque vers 300, parce qu'on peut ainsi reléguer quelques saints parmi les héros légendaires, et l'on écarte par une simple fin de non-recevoir une traduction *chrétienne* qui n'aurait dû se conserver que l'espace d'un demi-siècle (2).

J. M.

---

(1) *Historisches Jahrbuch*, t. XIII (1892), p. 798

(2) Voir M. Hirschmann, l. cit., p. 798.

COMPTES-RENDUS.

Bouddhisme. Etudes et matériaux. Ādikarmapradīpa Bodhicaryāvatāraṭikā, par Louis de la Vallée-Poussin, Professeur à l'Université de Gand, Membre de la Société Asiatique. 1898. 1 vol. in-4° de IV-417 pp. Londres, Luzac.

La publication de M. L. de la Vallée-Poussin est pour lui faire honneur. Elle dénote chez lui, non pas seulement une connaissance approfondie du sanskrit et de vastes lectures, mais encore un esprit assez puissant pour synthétiser ses connaissances et pour édifier une thèse avec les documents les plus divers et les matériaux empruntés aux écoles les plus opposées.

Nous nous arrêterons surtout à la première partie, à cause de l'intérêt plus général qu'elle présente. C'est une étude du bouddhisme, que l'auteur caractérise lui-même, de la manière suivante : « Bien qu'elles embrassent la plus grande partie de l'histoire du bouddhisme, ces études ne constituent pas un résumé systématique de cette histoire ; un grand nombre de questions sont passées sous silence ; certains traits sont à peine esquissés ; certains détails sont mis au premier plan, dont on me blâmera peut-être d'avoir exagéré l'importance. Je n'ai pas cherché .. à tracer les lignes symétriques et proportionnelles d'un tableau d'ensemble... »

Telle qu'elle est, cette étude présente beaucoup d'intérêt, et elle a, entre autres mérites, celui de l'actualité. Elle va à l'encontre de la théorie des palisants, qui présente la tradition singhalaise comme la source la plus pure et la plus autorisée pour la connaissance du bouddhisme primitif, et qui regarde les textes des bouddhistes du Nord comme des compositions plus récentes, presque modernes, où les doctrines hérétiques, adventices et hétérogènes, sont venues troubler la tradition primitive. On sait que le *Buddha* du Dr Oldenberg est l'exposé le plus parfait de l'histoire du bouddhisme d'après les sources palies. Pour opposer à ce livre une étude qui en serait la digne contre-partie, il faudrait des documents que nous ne possédons pas encore, que nous ne posséderons peut-être jamais. Mais cette impossibilité de faire une œuvre parfaite sur des bases nouvelles n'a pas arrêté M. L. de la Vallée-Poussin. Il a voulu nous dire comment il comprenait l'histoire du bouddhisme, et il a bien fait.

A la vérité, ce n'est pas lui qui a ouvert la voie dans ce sens et tracé les premiers sentiers. Avant son livre, nous avions les études de M. E. Senart, particulièrement sa *Légende du Bouddha*, — que, pour le dire en passant, on connaît si mal, puisque l'on continue d'y voir ce qu'il n'y a pas mis —

Nous possédions aussi les travaux de Minayeff, et les appréciations si justes, si consciencieuses et si discretes de M. A. Barth, dans ses *Bulletins des religions de l'Inde.* Mais, si M. de la V. P. n'est pas initiateur, s'il a beaucoup emprunté à ceux qui se sont occupés avant lui de bouddhisme, nous pouvons dire que, dans son ensemble, son livre est bien neuf, tant l'auteur y a mis du sien. Dans leur teneur générale, ses thèses ne sont pas prouvées, — nous avons dit qu'elles ne pouvaient l'être aujourd'hui —, et lui-même, dans un certain endroit, reconnaît bien loyalement qu'il vient d'établir un point « à coups d'hypothèses ». Mais tout ce qu'il nous dit est tres vraisemblable, et, sans essayer d'affirmer ce que l'avenir nous cache, il est à croire que les découvertes futures donneront raison sur bien des points aux assertions de l'auteur, toujours présentées avec la réserve qui convient.

L'idee qui domine cette savante étude, a pour garants des savants aussi qualifies que MM Senart, Barth, Kern et Bhandarkan : c'est que le bouddhisme n'est pas si différent du brahmanisme qu'on l'a dit bien des fois : l'un et l'autre, en dernière analyse, ne sont que des faces diverses de l'hindouisme. Ils s'accordent sur les points qui sont la base de toute religion indienne : citons, par exemple, la croyance à la transmigration, aux fruits des œuvres bonnes et mauvaises, à la délivrance du mal, a l'efficacité mystique de la pénitence, de la méditation et du rite. Bouddha est un type qui existait dans la pensée hindoue avant la naissance de Gautama, et que l'on parait d'un certain nombre de traits empruntés aux religions indigénes. Quand Gautama ou Çakyamuni fut mort, apres avoir fait reconnaître son Buddhatva par un certain nombre d'adeptes, on lui créa peu à peu une légende avec les traits qui constituaient dans l'imagination populaire, le type du vrai Bouddha. Le bouddhisme consistait simplement alors à professer que Gautama était bien le Bouddha par excellence. Un certain nombre d'écoles, de doctrines tres différentes, pouvaient s'accorder sur ce point unique : de là, dans le sein du bouddhisme, un grand nombre de communautes, qui finirent par s'excommunier réciproquement et par se traiter d'hérétiques. Il est moins facile d'admettre une immense eglise primitive, bien homogéne dans ses croyances et ses rites, sur laquelle, — telles des végétations parasites, — les sectes hérétiques se seraient développées en transformant les principes du fondateur.

Nous ne pouvons suivre l'auteur a travers les pages de son livre, ou il raconte d'une manière si sagace l'histoire hypothetique des groupes hinayanistes et mahayanistes. Il s'attache d'une maniere particulière au tantrisme, assez négligé jusqu'ici, mais qui n'en a pas moins son importance pour l'histoire du bouddhisme et de la pensée religieuse de l'Inde.

Avec Minayeff, il va chercher dans la constitution même de l'organisme bouddhique, l'explication de la chute du bouddhisme. Celui-ci n'a pas su enfermer dans un symbole et un culte definitifs « la dévotion superstitieuse, les tendances idolâtriques et la pensée speculative » des Hindous. Il a laissé sans solution les questions les plus graves et dont l'humanité se préoccupe le plus. A force de s'élargir et d'admettre des innovations pour le dogme et la discipline, le bouddhisme finit par perdre son caractere propre, et se perdit dans l'hindouisme.

La deuxieme partie de la publication comporte la publication, en caractères latins, de l'Ādikarmapradīpa. C'est un texte tantrique. M. de la Vallée-Poussin ne s'est pas contenté de le publier avec un soin que nous ne saurions assez louer. Il l'a fait précéder d'une introduction où il revient sur la question du tantrisme en général et de ses relations avec le bouddhisme, et où il étudie l'Ādikarmapradīpa en particulier. Une analyse et un commentaire aident aussi à l'intelligence du texte.

Enfin, la troisième partie comprend le texte de la Bodhicaryāvatāraṭīkā. Cette publication, faite aussi en caractères latins, est préparée avec toute la conscience et toute la sûreté de main que nous connaissons a M. de la Vallee-Poussin. Il est seulement à regretter que les corrections placées à la fin n'aient pas éte faites avant le tirage du texte lui-méme : elles sont assez nombreuses pour rendre plus pénible la lecture de ce texte. Nous ne voulons pas allonger cet article par des analyses de chacun de ces traités. Nous félicitons de nouveau l'auteur, et nous le remercions d'avoir apporté des contributions si importantes à l'histoire du bouddhisme.

A. Lepitre.

* * *

Das Mānava-Gṛhya-Sūtra, nebst Commentar in kurzer Fassung, herausgegeben von Dr Friedrich Knauer, Professor an der St-Wladimir-Universitat zu Kiew. 1897. 1 vol. in-4° de LIV-191 pp. St-Pétersbourg, Imprimerie de l'Académie impériale des Sciences.

La publication de ce texte avait été préparée par le Dr Peter von Bradke, qui l'avait abandonnée un certain temps pour se livrer à d'autres travaux. A un certain moment, voyant qu'il ne pourrait l'achever lui-même, il pria son ami le Dr Fr. Knauer de s'en charger, en lui communiquant les résultats déjà obtenus par lui sur ce point. Le savant professeur de l'Université de Kiew a montré que ce choix était très heureux : il a prouvé sa valeur scientifique ; non seulement dans l'établissement du texte, mais encore dans la préface qu'il a placée en tête du volume.

A vrai dire, nous avons été quelque peu surpris en constatant que l'auteur ne s'occupe pas du contenu du livre, pour en faire voir l'importance au point du vue de l'histoire des institutions religieuses et domestiques de l'Inde. D'autres savants, les docteurs J. Jolly, Winternitz, Calaño, ont utilisé sous ce rapport le M. G. S., et montré l'excellent parti qu'on en peut tirer. Mais ce n'est que partie remise, et nous aurons plus tard, — le Dr Knauer nous le promet —, une introduction historique à ce texte important. L'auteur s'est attaché à ce que nous appellerons les questions paléographiques, — en prenant ce mot dans un sens assez large, — qui se rattachent aux manuscrits utilisés par lui. Il a dressé, par exemple, un inventaire détaillé de ces manuscrits, en étudiant les signatures qu'ils présentent, et en faisant leur histoire. Ces détails, arides par eux-mêmes, plaisent surtout aux spécialistes. Bien plus intéressants, s'ils ne sont pas plus importants, nous ont paru les paragrahes, ou le Dr Knauer étudie les particularités relatives à la graphie, au saṃdhi et à la

grammaire, qu'il a rencontrées dans les différents manuscrits consultés. Celles qui sont relatives a la grammaire, semblent prouver que ce texte appartient à une époque anteclassique, celle des Vedas peut-être.

Au surplus, ce texte a une histoire : il n'est pas toujours reste le même, pour le contenu comme pour la langue. Le Dr Knauer a adopté une version intermédiaire, plutôt moderne qu'archaïque, en donnant à ces expressions la valeur relative qui leur convient. Il laisse à d'autres le soin de publier le texte le plus ancien. Puisse-t-il nous donner bientôt sa traduction du M. G. S., avec l'introduction historique et les éclaircissements qu'il nous a promis, et qui doivent la rendre plus utile à tous !

A. L.

CHRONIQUE.

— M. Chantepsie de la Saussaye a traité, avec compétence et clarté, dans un rapport présenté au congrès des sciences religieuses de Stockholm, ce problème délicat : l'influence de la science des religions sur la foi religieuse (*Die vergleichende Religionsforschung und der religiœse Glaube*, Mohr, 1898).

— M. Schuré, dans ses *Sanctuaires d'Orient* (Paris, Perrin, 1898), parcourt successivement l'Egypte, la Grèce et la Palestine, et nous fait admirer dans la première, la religion de la science ; dans la deuxième, la religion de l'art ; dans la troisième, la religion de l'amour. D'après lui, lorsque la Science et la Religion se seront donné le baiser de paix, l'Art les épousera toutes deux, et ce sera le salut. « J'ai frayé trois routes, dit-il : que d'autres y marchent librement, et je suis sûr qu'ils se rencontreront sur la même cime » !

— M. G. Pinza a rendu un service important aux études d'ethnographie et de psychologie comparée, en passant en revue les diverses superstitions relatives à la conservation des crânes humains, lesquelles sont fondées sur l'idée primitive qu'il subsiste un élément spirituel uni à la matière (*La conservazione delle teste umane e le idee ed i costumi coi quali si connette*. Roma, 1898).

* * *

— Nous signalons le mémoire de grand intérêt que vient de publier M. Moret, *Coup d'œil sur l'Egypte primitive* (Lyon, Storck, 1898).

— M. Spiegelberg s'est occupé de la question de la transcription des noms sémitiques en égyptien, dans la *Zeitschrift für Assyriologie : Zu den semitischen Eigennamen in ägyptischer Umschrift aus der Zeit des neuen Reiches*.

— Nous avons reçu deux petites brochures (Extr. du *Sphinx*) de

M. E. Lefébure. Dans l'une, *L'animal typhonien*, le savant égyptologue s'occupe de cet animal que le Typhon égyptien, Set, avait pour hiéroglyphe : c'est un chien, probablement un lévrier. Dans l'autre, *Les noms égyptiens des principaux viscères*, il apporte sa contribution à l'étude des noms donnés, dans les hiéroglyphes, aux organes intérieurs du corps. M. Ebers n'en a parlé qu'incidemment, dans son travail de l'an dernier, *Die Körpertheile, ihre Bedeutung und Namen*.

— Le 3e fasc. du *Sphinx* contient plusieurs articles importants sur l'égyptologie : Piehl, *Explication d'une stèle datant du moyen empire ; — Une déesse à expulser du panthéon égyptien et deux déesses à y introduire ; — Nouvelle série de cinquante quasi-mots à exclure du Dictionnaire à venir* ; — Schweinfurth, *Die neuesten Entdeckungen auf dem Gebiete der ägyptischen Ausgrabungen*.

— M. Petrie (*Deshasheh*, with a Chapter by F. Griffith, Londres, Kegan Paul, 1898) nous communique les résultats de son exploration des hypogées de Deshasheh, à quelques kilomètres au sud de l'ancienne Héracléopolis. Des planches fort bien faites montrent les parties intéressantes du mobilier funéraire. M. Griffith a donné la traduction des inscriptions conservées.

— M. J. Capart donne, dans la Revue de l'université de Bruxelles, quelques *Notes sur les origines de l'Egypte d'après les fouilles récentes*.

— M. l'abbé de Moor commence, dans le n° de Septembre de la *Science catholique*, une étude sur l'Egyptologie et la Bible. Il examine ce qu'on est en droit d'inférer de la mention de certains noms propres composés avec *Yah*, dans le bulletin de victoire de Tutmès III dans le Rutennu Supérieur ; ce qui résulte, de la mention, sur la même liste, des noms *Y-sha-para* et *Y-k-bara* qu'on a transcrits *Yakob-el* et *Yoseph-el* ; ce qu'on peut dire de la date à assigner au premier établissement des Hébreux en Palestine.

* * *

— Pour bien connaître une langue, il faut avoir étudié les idiomes qui lui sont apparentés. Ceci est aussi vrai pour les langues sémitiques, que pour les langues indo-européennes. C'est ce motif qui a décidé M. O. E. Lindberg, Docent à l'Ecole supérieure de Göteborg, à écrire sa *Vergleichende Grammatik der Semitischen*

Sprachen, à l'usage des étudiants qui s'occupent de l'une de ces langues. Il n'a encore publié que la première partie de la phonétique, puisque le volume que nous avons sous les yeux est consacré exclusivement aux consonnes. Mais cette publication nous permet d'augurer de ce que sera l'ouvrage. L'auteur a utilisé les meilleurs travaux publiés de nos jours sur les langues sémitiques, et il en a synthétisé les résultats dans un exposé clair et lumineux. Il s'efforce surtout de bien déterminer les changements produits par les lois phonétiques, d'une part, et, de l'autre, ceux qui sont dus à des influences analogiques : c'est un départ qu'il était nécessaire d'établir, et bien des auteurs n'avaient pas songé à le faire. M. Lindberg s'occupe d'ailleurs exclusivement des langues sémitiques « classiques » : pour étudier les idiomes populaires parlés aujourd'hui avec leurs diverses ramifications, il confesse qu'il n'était pas suffisamment préparé.

Ce livre n'est pas définitif, l'auteur le reconnaît avec beaucoup de loyauté. Pouvait-il l'être d'ailleurs, dans l'état actuel des études sémitiques ? Du moins, il fera faire un progrès à ces études dans le domaine de la philologie, et bien des étudiants le consulteront avec fruit. Ceux qui s'occupent de phonétique âryenne, y trouveront aussi des références utiles, des points de comparaison avec les phénomènes observés dans le domaine indo-européen.

Le présent volume, publié par Wettergren et Kerber, à Göteborg, a XI-162 pp. in-8°, et coûte 7 kr. 50 œre.

— L'éditeur U. Hoepli, de Milan, a entrepris la publication de petits traités consacrés aux *Mitologie orientali*, et qui feront partie de la collection de ses *Manuali*. Le premier de ces traités comprend l'étude de la *Mitologia babilonese-assira*. L'auteur, M. Domenico Bassi, avoue qu'il n'est pas un spécialiste, et qu'il a dû se contenter du modeste rôle de compilateur. Tel qu'il est, ce livre nous a paru être un bon résumé de ce qui a été dit jusqu'ici sur la matière. La bibliographie assez abondante qu'il nous donne, montre que l'auteur a consulté les sources les plus variées, M. Maspéro aussi bien que Fr. Lenormant. C'est dire que, sur certains points, nous serions obligé de formuler des réserves, si l'espace nous le permettait.

A. L.-B.

— M. Jensen présente, en volume, une étude complète des inscriptions dites Hétéennes ou Hittites dont il a publié un essai

de déchiffrement dans le volume XLVIII de la *Zeitschrift* de la Société orientale allemande (*Hittiter und Armenier*, Strasbourg, 1898).

— M. STUMME, poursuivant ses intéressantes études sur les dialectes arabes de l'Afrique du Nord, vient de publier un nouveau volume consacré au dialecte de la Tripolitaine (*Maerchen und Gedichte aus der Stadt Tripolis, in Nordafrica*, Leipzig, Hinrichs, 1898).

— M. SACHAU a publié, l'an dernier, un exposé du droit schafiite, auquel sont principalement soumis les Arabes de l'Afrique orientale (*Muhammedanisches Recht* nach Schafiitischer Lehre, Berlin, Spemann, 1897). Le travail comprend deux parties : les principes de ce droit d'après le compendium d'Abou Souga' († 1194), et l'exposé de ces principes d'après les juristes les plus distingués, surtout d'après Bagouri († 1844).

— Le Dr SNOUCK HURGRONJE donne, dans le n° de Janv.-Févr. de la *Rev. de l'hist. des rel.*, un résumé des renseignements qu'il a pu recueillir, dans les auteurs arabes, sur les sources du droit musulman.

— M. MARTIN SCHREINER nous communique, dans la Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, d'importants *Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islâm.*

* * *

— Le P. LAGRANGE, dans le n° 4 de la *Revue Biblique*, propose une sorte de commentaire de la prophétie de Jacob. Le texte massorétique est traduit, mais après une restitution à laquelle contribuent les anciennes versions et surtout les Septante.

— Dans ce n°, le même auteur s'occupe aussi des emprunts qu'a faits S. Jérôme, dans sa traduction du texte hébreu de la Genèse, aux explications subtiles et aux traditions fausses que les rabbins du IVe siècle avaient greffées sur le texte reçu.

— M. TOUZARD continue, dans le même n° d'Octobre de la *Revue Biblique*, sa remarquable étude sur *La conservation du texte hebreu d'Isaïe XXXVI-XXXIX.*

— M. I. LEVI vient de publier (Leroux, 1898) une édition critique des dix chapitres de l'original hébreu de l'Ecclésiastique retrouvés dans la chambre des débarras de la synagogue du Caire.

Il relève les divergences qui existent entre l'hébreu, le grec et le syriaque, et cherche à montrer où est l'erreur et comment elle s'est produite.

— La dissertation de M. PETERS sur la version sahidique de l'Ecclésiastique publiée, en 1883, par P. de Lagarde, dans ses *Aegyptiaca*, (*Die sahidischkoptische Uebersetzung des Buches Ecclesiasticus* auf ihren wahren Werth für die Textkritik, Fribourg, Herder, 1898, in-8°, XII-69), contient une très bonne étude sur le caractère et les variantes de cette version, et sur le parti qu'on en peut tirer pour la critique du texte grec.

— Au retour de l'expédition de Pétra, un des explorateurs, le P. VINCENT, se pose, dans la *Rev. Bibl.*, n° 4, cette question : « Les Nabatéens de Pétra, qui sont certainement les Nabatéens des auteurs classiques, sont-ils nommés, dans la Bible, sous le nom de *Nebaioth ?* »

— L'étude de M. VON HÜGEL, *La méthode historique et les documents de l'Hexateuque* (Paris, Picard), a été présentée au congrès des catholiques tenu à Fribourg, l'an dernier. L'auteur trouve la distinction des sources bien fondée. Le Diatessaron de Tatien présente, d'après lui, un phénomène littéraire analogue à la compilation de l'Hexateuque

— Nous signalons, sur le même sujet, l'ouvrage de M. ADDIS, *The Documents of the Hexateuch* translated and arranged in chronological order, with introduction and notes, London, Nut, 1898.

— Un autre livre sur la critique de l'Hexateuque nous arrive d'Amérique. M. BRIGGS (*The higher Criticism of the Hexateuch*, New-York, Scribner, 1897) parvient à ces résultats : existence de quatre grands documents, développement religieux attesté par ces quatre documents, marche parallèle de la loi et de la prophétie, unité de la révélation.

— M. FRIES, dans sa brochure *Moderne Darstellungen der Geschichte Israels* (Mohr, 1898), montre comment la critique de Wellhausen a été, en ces derniers temps, complétée et corrigée. Il y fait voir spécialement comment, de littéraire, on a rendu la critique plus historique.

— M. LOISY publie, dans le n° 5 de la *Rev. d'hist. et de litt. relig.*, un article sur *L'espérance messianique d'après Ernest Renan*. Le fondement de cette espérance n'était pas, comme voudrait

le faire croire M. Renan, purement rationnel et moral. Elle n'était pas seulement basée sur quelques syllogismes. Elle reposait sur le sentiment religieux et national, celui-ci se confondant, en Israël comme chez les autres peuples anciens, avec celui-là.

— M. l'abbé Regeste vient d'aborder de nouveau le problème des Esséniens (*La secte des Esséniens*. Essai critique sur son organisation, sa doctrine, son origine. Lyon, Vitte, 1898). L'essénisme est d'origine juive. Cette secte séparatiste peut remonter à la période troublée des guerres religieuses et de la persécution d'Antiochus. Elle a dû survivre à la ruine de Jérusalem, et s'identifie probablement avec celle des Esséniens dont parle S. Epiphane.

— M. Uhlhorn a condensé, en moins de trois pages, ce que l'on sait de certain sur les Esséniens, et donné un excellent aperçu de la littérature de ce sujet dans la Realenc für prot. Theol. und Kirche, 3e éd., fasc 47-48, pp. 524-527.

* * *

— M. Giles vient de publier *A Chinese biographical Dictionary* (London, Quaritch, 1897-1898). Ce dictionnaire, où on pourra trouver rapidement des informations sur les hommes célèbres de la Chine, sera utile non seulement au sinologue, mais au journaliste, au diplomate, à tous ceux qui sont tenus de connaître les choses de Chine.

— De tout temps, on a attribué aux pierres et à certaines substances naturelles, des vertus médicales ou une puissance magique, et on y a attaché des légendes. Dans toutes les littératures aussi, il y a eu des auteurs qui se sont occupés de ces pierres, de leurs vertus, de leur provenance etc.. Ces auteurs sont désignés sous le nom de *lapidaires*. La publication des textes des lapidaires de l'antiquité et du moyen-âge est importante pour l'histoire des croyances et des superstitions populaires, c.-à-d. de la pensée humaine. M de Mély s'est attaché à ce labeur encyclopédique dans son travail : *Les lapidaires de l'antiquité et du moyen-âge* (Paris, Leroux, 1898). Les deux tomes qui ont paru, s'occupent, le premier des lapidaires chinois, le second des lapidaires grecs.

— M. De Groot a terminé, l'an dernier, le premier livre de

l'ouvrage monumental qu'il a entrepris d'écrire sur le système religieux de la Chine (*The religions system of China*, 3 vol., Leyde, Brill). M. De Groot, au lieu de prendre son point de départ dans les spéculations des philosophes, l'a cherché dans la réalité actuelle. En Chine, plus qu'ailleurs, la mort a été l'inspiratrice des idées sur de l'autre vie et du culte des êtres invisibles. Tout le premier volume est consacré à l'étude des usages qui ont quelque connexion avec la mort. Dans les livres suivants, on verra comment les pratiques ou les idées du taoïsme ou du bouddhisme se rattachent à ces observances.

— Le P. Gueluy et Mgr Lamy ont fait une étude approfondie du monument chrétien du Si-Ngan Fou (*Mémoires de l'Académie de Belgique*, t. LIII). Cette inscription, rédigée le 8 avril 781 en chinois et en syriaque, est un monument de première valeur pour l'étude des origines du christianisme en Chine et l'histoire religieuse de l'Extrême-Orient.

— M. P. Horn, déjà avantageusement connu par son travail sur l'étymologie du persan, vient de rendre un nouveau service aux études iraniennes, en publiant intégralement (Berlin, Weidmann, 1897), sur le man. unique de la Vaticane, le *Lugat-i Furs* d'Abou'l-Ḥasan 'Ali ben Aḥmed Asadî de Ṭoûs, neveu du poète Firdausî. C'est un dictionnaire où l'auteur s'est plu à réunir les expressions particulières au persan de la Bactriane, de la Transoxiane et d'autres provinces.

— *Ummagga Jâtaka*, translated by T. B. Yatawara, London, Luzac, 1898. On sait ce que c'est un jâtaka bouddhique. Ce sont d'abord de menues devinettes, résolues, à la satisfaction de tous, par le Bouddha enfant. Puis, vient l'interminable récit des aventures d'un roi qui a l'inappréciable bonheur de posséder le Bouddha parmi ses conseillers intimes. Le traducteur a fait preuve de zèle, de patience et d'érudition.

— M. C. Uhlenbeck, le savant professeur d'Amsterdam, auquel on doit déjà un manuel de phonétique sanscrite et un excellent dictionnaire étymologique de la langue gotique, publie aujourd'hui (*Kurzgefasstes etymologischen Woerterbuch der altindischen Sprache*, Amsterdam, 1898) la première partie d'un lexique étymologique du sanscrit. C'est un répertoire complet, assez méthodique et, en général, bien informé.

— E. Hardy, *Indische Religionsgeschichte*, Leipzig, Goeschen,

1898. — Cet excellent opuscule de vulgarisation comprend, à la suite d'une introduction ethnographique, quatre chapitres qui correspondent respectivement aux grandes périodes de l'histoire de l'Inde : 1°) des temps les plus reculés au VIe s. av. notre ère ; 2°) du VIe s. avant au VIe s. après notre ère ; 3°) du VIe au XVIe s. ; 4°) du XVIe s. jusqu'à nos jours. M. Hardy a su faire tenir, en fort peu de pages, une foule d'aperçus précis en leur complexité.

— *Ideals of the East*, par Hubert BAYNES, donne une suite d'extraits plus ou moins commentés et rendus en vers anglais de textes religieux des anciens peuples de l'Asie.

— Le nouveau livre de M. FRAZER, *A literary History of India* (London, Unwin, 1898) est une œuvre de grande envergure. Par histoire littéraire, M. Frazer entend l'histoire du développement religieux, social, intellectuel et artistique, tel qu'il se révèle dans la littérature.

— M. ROUSSEL, de l'Oratoire, donne, dans les n^{os} d'Août et de Septembre de la *Science catholique*, un exposé de la morale hindoue, d'après le Bhagavata Purana. Il signale, en passant, les points de ressemblance entre cette morale et la morale chrétienne.

— Dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie royale des Sciences de Berlin (21 juillet), il est intéressant de lire le n° 7 des *Vedische Beiträge* du Prof. ALB. WEBER. Il y traite de l'étymologie du mot *Sommer*, qui indique l'été chez les Allemands. Il le rapproche du skr. *samâ*, du zend *hamâ*, du grec ὁμος, et lui donne la signification de « semblable ». La première partie de l'année était l'hiver ; la seconde était l'été, qui durait six mois comme la première et qui s'appelait pour cela « semblable » et « égal ». L'hiver avait donc le premier rôle dans cette détermination des saisons. Les Indo-européens comptaient d'abord par mois lunaires, ce qui donnait à leur année 354 jours seulement. Pour atteindre le comput de l'année solaire, ils ajoutaient purement et simplement douze jours, du 25 décembre au 6 janvier. Le Dr A. Weber assure que les Aryens n'étaient pas assez avancés en astronomie pour songer à corriger ainsi leur année lunaire, et qu'ils ont dû subir en ceci l'influence d'un peuple sémitique. D'un autre côté, ils devaient habiter alors un pays très froid, puisque l'hiver a une telle importance à leurs yeux. En rapprochant ces deux données, le savant indianiste conclut que les Indo-européens ont reçu l'année solaire de Babylone, au moment où ils habitaient eux-mêmes l'Arménie. Il appuie

ces conclusions sur d'autres indices tirés de la place et de la nature des Dioscures, les Açvins du Veda.

Il termine son étude en passant en revue quelques-uns des résultats où l'on est arrivé par l'étude de la mythologie comparée. Il estime que cette science, après avoir été trop vantée, est maintenant trop dépréciée.

— Signalons aussi, dans les *Sitzungsberichte* de la Société royale des Sciences de Bohême, deux travaux du Prof. A. Ludwig. L'un est consacré au mythe de *Purūravās et Urvaçī*, qui n'a plus son caractère primitif et a été contaminé. L'autre étude nous fait l'histoire de *Yayati Nahushya*, telle que nous la trouvons dans le Mahābhārata. A. Lepitre.

* * *

— M. Fabricius s'est occupé, dans une dissertation publiée chez G. Fock à Leipzig, *De diis, fato, Joveque in P. Ovidii Nasonis operibus quae supersunt*. Le même auteur a déjà traité précédemment *De Jove et fato in P. Vergili Maronis Aeneide* (Leipzig, Fock).

— MM. Perrone et Rinonapoli ont recherché la signification du mythe de *Niobé* (Milano-Palermo, Remo Sandron, 1898). Niobé, mère d'une belle primogéniture, est la terre humide, fertilisée par les pluies, fécondée par la brise printanière, et qui, au renouveau, se pare de fleurs et de bourgeons. Niobé, se consumant en larmes après la mort de ses enfants, et métamorphosée ensuite en pierre, c'est la terre qui, sous l'ardeur solaire, épuise toutes ses humeurs, pour finir par se durcir entièrement.

— M. Wünsch (*Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom*, Leipzig, Trubner, 1898) est parvenu à déchiffrer les inscriptions latines et grecques qui couvrent les tablettes trouvées, vers 1850, dans un tombeau de la Voie Appienne. Ce sont des imprécations ou des prières, datant du début du Ve siècle, adressées aux dieux par des amateurs des jeux du cirque. Ce qui leur est particulier, c'est que leurs signataires sont des adhérents d'une secte gnostique d'origine égyptienne. Sur la plupart des plaques, se trouve représenté le dieu égyptien à tête d'âne, Typhon Seth. M. Wünsch croit que le fameux graffite du Palatin où un dieu à tête d'âne est figuré sur la croix, est l'œuvre convaincue et respectueuse d'un gnostique,

associant, dans un naïf syncrétisme, le Christ crucifié et Seth à la tête d'âne.

— Le *Cours d'Epigraphie Latine* de M. Cagnat, que vient de mettre en vente l'Editeur M. Fontemoing, est trop connu de ceux qui s'occupent des antiquités romaines, pour qu'il soit utile d'en signaler l'intérêt : le fait même qu'il est arrivé à sa troisième édition, en indique que la valeur. Nous signalerons seulement au public les améliorations et les additions apportées dans cette nouvelle édition. Sans rien changer à la méthode suivie dans le plan de l'ouvrage, M. Cagnat a tenu à la mettre au courant des découvertes advenues dans le domaine épigraphique, depuis 1889 ; il a ajouté un certain nombre d'illustrations destinées à éclairer le texte, en ayant soin de les choisir en dehors des représentations banales qui se répètent dans tous les manuels ; il a augmenté sa table des règles épigraphiques ; il a considérablement allongé sa table analytique pour rendre les recherches plus faciles. Ce livre est certainement au niveau de la science actuelle et mérite d'être recommandé.

P.

* * *

— Nous relevons, dans la *Theologische Quartalschrift*, 1898, p. 177 s., un important article du Dr Belser sur la question de l'origine des Evangiles. L'auteur critique surtout les théories de Harnack dans sa Chronologie.

— Le P. Prat, S. J., s'occupe (*Rev Bibl.*, n° 4) de la théorie, en honneur chez les critiques, qui, de l'existence des doublets dans S Matthieu, conclut à sa dépendance simultanée vis-à-vis de l'évangile primitif et du proto-Marc, ou du Marc canonique. L'auteur étend son examen aux doublets de tous les Evangiles. D'après lui, ces doublets s'expliquent soit par la répétition, dans l'enseignement du Sauveur, d'un conseil ou d'une doctrine, soit par les différents points de vue auxquels les évangélistes se placent aux divers endroits de leurs œuvres, et qui auraient nécessité la répétition de paroles du Sauveur déjà rapportées par eux-mêmes dans un autre contexte.

— Sous ce titre : *L'église primitive a-t-elle lu plus de quatre évangiles*, le P. Rose, dans le dernier n° de la *Revue Biblique*, soumet à un examen critique les conclusions de M. Harnack sur

l'histoire de la formation du tétramorphe, du groupement et de la diffusion des quatre évangiles canoniques.

— M. Heineke présente au public la première partie d'une nouvelle *Synopse der drei ersten kanonischen Evangelien mit Parallelen aus dem Johannes-Evangelium* (Giessen, Ricker, 1898). Cette première partie est consacrée à l'évangile de s. Marc. Les particularités propres à s. Matthieu et à s. Luc sont imprimées sur deux colonnes, l'une à gauche et l'autre à droite. Les parties communes aux trois récits occupent la page entière sur trois lignes superposées. La première ligne contient la phrase complète de s. Marc ; les deux autres n'ont que les expressions divergentes de s. Luc et de s. Matthieu, les mots identiques étant remplacés par des tirets.

— Le *Cursus Scripturae Sacrae* des Jésuites allemands vient de s'enrichir d'un volume qui clôt la série des commentaires sur les Evangiles : *Commentarius in Evangelium secundum Joannem*, auctore J. Knabenbauer.

— M. Baldensperger soumet à un nouvel examen le prologue du quatrième évangile (*Der Prolog des vierten Evangeliums*, Freiburg i. B., Mohr, 1898). Il croit trouver la clef de tout l'Evangile dans l'intention que l'auteur aurait eue de combattre une école qui mettait Jean-Baptiste au-dessus du Christ. L'Evangile n'est pas tout entier dans la polémique, mais la polémique est son point de départ.

— M. Wendland (*Hermes*, 1898, n. 1) fait observer que les outrages infligés au Christ par les soldats romains répondent aux usages pratiqués à Rome dans les saturnales.

— Le D[r] Weber prouve, dans le *Der Katholik* de cette année, que S. Paul ne visita la Galatie qu'une fois avant d'écrire sa lettre aux Galates.

— Le Docteur Belser (*Theologische Quartalschr.*, 353 s.) soumet à un examen critique la récente théorie de Harnack sur la chronologie de la vie de S. Paul. Entre autres choses, il maintient la mort de l'Apôtre en l'année 67.

— Nous signalons l'étude de M. Karl sur la première épître de S. Jean (*Johanneische Studien*. I *Der erste Johannesbrief*, Freib. i. B., Mohr, 1898).

* * *

— M. Krüger vient de publier, chez Ricker, à Giessen, un petit opuscule nous renseignant excellemment sur les découvertes faites, dans ces des dix dernières années, sur le terrain de l'ancienne littérature chrétienne (dans les *Vorträgen der theolog. Conferenz zu Gieszen*).

— M. Meyer a publié, chez Mohr, le rapport qu'il a présenté au congrès de Stockholm, sur les études critiques récentes relatives aux premières origines du christianisme *(Die moderne Forschung über die Geschichte des Urchristentums.)*

— M C. Bruston nous donne quelques remarques intéressantes sur *Les paroles de Jésus récemment découvertes en Egypte* (Paris, Fischbacher, 1898).

— M. Max Bonnet poursuit l'œuvre entreprise par Lipsius, de faire une seconde édition des Actes apocryphes des Apôtres. Dans un premier volume, Lipsius avait publié les Actes de Pierre, de Paul, de Paul et de Thècle, de Thaddée. Nous avons maintenant le premier fascicule du deuxième volume : *Passio Andreae, ex Actis Andreae, Martyria Andreae, Acta Andreae et Matthiae, Acta Petri et Andreae, Passio Bartholomaei, Acta Joannis, Martyrium Matthaei.*

— On a imprimé à part, à Munich, le mémoire présenté au Congrès de Fribourg par le Dr Holzhey, *Die Abhängigkeit der Syrischen Didaskalia von der Didache.*

— D'après M. Singer, *Das Buch der Jubilaeen, oder die Leptogenesis* (Stuhlweissenburg (Hongrie), Singer, 1898), le livre des Jubilés est d'un judéo-chrétien qui voulait combattre l'opinion de gens qui déclaraient abrogée la loi de Moïse, notamment de S. Paul L'hypothèse est fort fantaisiste.

— M. Bedjan a publié, dans le t. VII de sa grande collection (*Acta martyrum et sanctorum*, Lipsiae, Harrassowitz, 1897) la rédaction syriaque de l'*Historia Lausiaca*, faite au VIIe s. par Ananjésus, sous le nom de *Paradisus Patrum*. De ci de là, il complète ce texte par des passages de la traduction syriaque antérieure de la même œuvre. Cette première traduction était une version pure et simple du texte grec primitif.

— Dom Butler, bénédictin anglais, a abordé, avec une vaste érudition et une critique subtile, les problèmes que suscite l'Historia lausiaca de Pallade (*The Lausiac History of Palladius.* Texts and Studies, vol. VI, n. 1. Cambridge, University Press, 1898).

Son travail se divise en deux parties : critique textuelle et critique historique.

Voici les résultats de la première partie : a) La longue recension de l'*Historia lausiaca* est une fusion de cet ouvrage et de l'*Historia monachorum ;* b) le *Paradisus Heraclidis* latin représente, en substance, l'œuvre originale de Pallade ; le texte grec de Meursius est le meilleur texte grec imprimé, mais certaines lacunes sont à combler à l'aide d'éditions plus récentes ; c) Pallade n'a pas fait usage de documents grecs, ni de documents coptes ; d) ce livre, dans sa forme primitive, est l'œuvre authentique de Pallade.

La seconde partie examine le caractère théologique de Pallade la valeur historique de son *Historia lausiaca* et des renseignements qu'elle donne sur le monachisme primitif. A cette occasion, l'auteur étudie d'autres sources de l'histoire du monachisme égyptien, et peut ainsi tracer les grandes lignes du monachisme oriental, grec et latin, jusqu'à S. Benoît

— M. Fr. Geppert s'occupe des sources de l'histoire ecclésiastique de Socrate (*Die Quellen der Kirchenhistorikers Socrates Schrolasticus*, Leipzig, Dietrich, 1898).

— M. Belser prouve, dans la *Theologische Quartalschrift*, p. 547 s., que le *De mortibus persecutorum* est bien de Lactance.

— M. Knoell vient de publier, dans la collection de Teubner, *S. Aurelii Augustini Confessionum libr. tredecim*. Cette édition marque un progrès sur celle de Vienne, mais il n est pas encore suffisant.

— M. Schellauf a étudié *Rationem afferendi locos litterarum divinarum, quam in tractatibus super psalmos sequi videtur S. Hilarius* (Graz, 1898). Ses résultats ne sont pas toujours neufs, et il ne connaît pas toujours la littérature de son sujet

— Les Kirchengeschichtliche Studien de Knöpfler, Schrörs et Sdralek se sont enrichis de deux études critiques, l'une de B. Czapla, *Gennadius als Litterarhistoriker*, l'autre de G. v. Dzialowski, *Isidor und Ildefons als Litterarhistoriker*. Elles s'occupent du *De viris illustribus* de ces auteurs, lequel ouvrage, on le sait, est la continuation de celui de S. Jérôme.

— La question de l'authenticité des homélies attribuées à S. Eloi, qui semblait définitivement tranchée dans un sens négatif, est revenue à l'ordre du jour. Le Dr Hauck, dans sa *Kirchengeschichte Deutschlands*, demande qu'on soumette la question à un nouvel

examen, et penche à la résoudre affirmativement. M. Vacandard croit devoir maintenir le caractère apocryphe des *Homiliae Eligii*. Il reproduit, dans le n° d'octobre de la *Rev. des quest. hist.*, les preuves d'Aubertin dans son *De sacramento Eucharistiae*, en y joignant quelques nouvelles considérations.

— M. Norden vient de publier chez Teubner *Die antike Kunstprosa vom VI Jahrh. vor Chr. bis in die Zeit der Renaissance* (2 vol. in-8°). Avec le second volume, commence l'étude de la prose chrétienne. Cette étude s'arrête pour le monde grec, avec S. Grégoire de Naziance, S. Basile et S. Jean Chrysostôme.

— Mgr Wilpert traite des peintures qui ornent les chambres des sacrements dans le cimetière de Calliste, dans un petit volume paru chez Herder, *Die Maleien der Sacramentskapellen in der Katakombe des hl. Callistus*, 1897. Cet ouvrage se distingue par le soin apporté à la reproduction des fresques.

— M. Burn a publié, dans le *Zeitschr. für Kirchengesch.*, p. 179 s., quelques nouveaux textes pour l'histoire du Symbole des Apôtres.

— A noter les *Beiträge zur Dogmengeschichte des Semipelagianismus* (Paderborn, Schöningh) du Dr Wörter.

— M. Rochat nous a donné l'an dernier, sous la forme d'un essai érudit, le résumé des savantes recherches entreprises, depuis peu d'années sur les origines et le caractère du manichéisme (*Essai sur Mani et sa doctrine*, Genève, Georg et Cie, 1897).

— Le Dr Ermoni étudie, dans le dernier n° de la *Revue des questions historiques*, *L'histoire du baptême depuis l'édit de Milan jusqu'au concile in Trullo*. Ce sont surtout les différents rites et les différentes conditions qui accompagnent l'administration du baptême, le cérémonial du baptême, qui font l'objet de cette étude. L'auteur dit un mot, en terminant, des doctrines alors reçues sur l'efficacité du baptême.

— M. Turmel continue, dans le n° 5 de la *Rev. d'hist. et de litt. relig.*, l'*Histoire de l'Angélologie, des temps apostoliques à la fin du Ve siècle*. Il expose les renseignements que nous donnent, au sujet des *anges*, les Pères antérieurs au Pseudo-Denys et nous montre l'évolution de la doctrine sur l'origine des anges, leur nature, l'organisation du monde angélique.

— Dans la même Revue, M. Boudinhon, à propos du livre récent de M. Lea sur l'histoire de la confession et des indulgences,

s'occupe de *L'histoire des indulgences*. Il en étudie l'origine et les développements, examine comment elles se rattachent aux diverses phases de la pénitence et cherche, à l'aide de cet exposé, à préciser leur notion exacte.

— Le Dr H. J. Schmitz a publié le second volume de son important ouvrage : *Die Buszbücher und das canonische Buszverfahren* (Düsseldorf, Schwann, 1898). Le vol. I avait paru en 1883.

— M. J. Pargoire s'occupe des origines des Complies, dans le n° 5 de la *Rev d'hist. et de litt. relig.*. Il n'admet pas que S. Benoît ait été le premier à les introduire dans l'office. S. Basile, en particulier, les connaissait comme telles Ajoutons que, déjà dans la règle de S. Pakhôme, les Complies, sans être mises sur le même pied que les autres heures canoniques, ne sont cependant plus de simples prières privées (Cf. Ladeuze, *Etude sur le cénobitisme pakhômien*, Paris, Fontemoing, 1898, p. 289).

— Dans une brochure de 150 pp., intitulé « *Discolpa di Dante* », M. le Chanoine Roselli recherche quel est le personnage que Dante désigne dans sa divine Comédie par les vers connus :

Vidi e conobbi l'ombra dicolui
Che fece per viltate il gran rifiuto.

Il conclut que Dante n'a pas eu en vue S. Pierre Célestin ; qu'au reste on ignore et on ignorera encore longtemps le mot de l'énigme. — Dans une 2e brochure, « appendice », il réfute les critiques de son travail.

ANNÉE 1898.

Mélanges.

Comptes-rendus.

Chronique.

LE MUSÉON

ET

LA REVUE DES RELIGIONS

LE MUSÉON

ET

LA REVUE DES RELIGIONS

ÉTUDES HISTORIQUES, ETHNOGRAPHIQUES ET RELIGIEUSES

TOME III ET XVIII

MARS 1899

LOUVAIN
J.-B. ISTAS, Imprimeur-Éditeur
90, rue de Bruxelles, 90

1899

LA DYNASTIE DÉJOCIDE.

UNE CONTRIBUTION A L'HISTOIRE DE MÉDIE ([1]).

Personne n'ignore que la destruction de l'empire assyrien en 608 est attribuée par Hérodote à Cyaxare, roi des Mèdes.

L'historicité de ce récit, et de même l'historicité d'un autre récit d'Hérodote concernant l'invasion des Scythes en Médie et leur expulsion de ce pays par Cyaxare, à la suite d'un guet-apens dans lequel périrent leurs principaux chefs (2), a été considérée constamment comme élevée au dessus de tout doute.

Il n'en est plus de même de nos jours depuis la découverte faite par M. Pognon, consul de France à Bagdad, d'une nouvelle stèle du roi babylonien Nabounaid, dont l'inscription a été publiée et traduite par le P. Scheil (3). C'est que ce texte attribue l'honneur d'avoir coopéré avec Naboupalassar à jeter par terre le colosse assyrien à un personnage y désigné comme *shar umman Manda,* c'est-à-dire comme *roi du peuple Manda*. On a cru que le *nom* de ce roi était exprimé par les mots *iriba tukte* joints à la précédente énonciation (4), à tort, à ce qu'il parait. En effet, suivant les

(1) Pour la rédaction de ce travail nous avons mis largement à contribution la belle étude de M. le professeur Prashek intitulée : *Beiträge zur medischen Geschichte* et insérée dans le Recueil de M. Maspero, vol. XIX, pages 193-208.

(2) Voir Hérodote, *Histoire*, §§ 103-106, et au sujet de ces évènements nos brochures *Agonie et fin de l'empire d'Assyrie* (dans le *Muséon*, cahier de Janvier 1895) et *La date de la chute de Ninive en 608 ou en 607.*

(3) Voir ce travail dans le *Recueil* de M. Maspero, vol. XVIII.

(4) Dans la séance de Novembre 1895 de la Société archéologique de Berlin, l'assyriologue M. Carl Lehmann a voulu retrouver dans cette énonciation le nom d'Arbacès.

deux assyriologues allemands Hommel et Winckler (1), ces mots contiennent un verbe suivi de son objet et nullement un nom propre. Il en est autrement pour une tablette afférente au règne du roi Ashourbanipal, récemment découverte par M. Strong et publiée dans le JOURNAL ASIATIQUE (2). Ici, nous trouvons désigné par son nom le *shar umman Manda* mentionné par la tablette.

Supposé donc que la stèle de Nabounaid ne désigne pas par son nom l'allié du roi Nâboupalassar (3), il reste à voir si sous la dénomination de *shar umman Manda* il s'agit là d'un roi *mède*, tel qu'était CYAXARE, à qui Hérodote attribue la destruction de l'empire assyrien. C'est que, en effet, selon le sentiment de l'assyriologue Winckler, cette énonciation désigne un roi du peuple scythe; car, d'après lui, Astyage II, au nom de qui est accolé également ce titre royal dans un texte du règne de Cyrus, est à considérer non pas, comme l'affirme Hérodote, comme un roi *mède*, fils de Cyaxare, mais comme un roi *scythe*, parvenu à s'emparer de la Médie.

Par ce qui précède, on aura déjà compris que de graves questions historiques sont ainsi soulevées et que celles-ci méritent d'être discutées soigneusement. C'est ce que nous nous sommes proposé de faire dans ce petit travail.

Nous y examinerons d'abord s'il existe quelque lien entre le peuple du pays de Man ou de Manna et le peuple désigné dans les textes cunéiformes sous les dénominations d'*umman Manda* et de *Mandai dannûti*. Nous examinerons ensuite si ce dernier peuple est à identifier avec les Mèdes à qui

(1) Suivant Hommel, ces mots signifient : *Da nahm Rache*, c'est-à-dire *Alors tira vengeance*, a savoir le *roi du peuple Manda* (RECUEIL, XVIII, page 217), et le P. Scheil dit (*ibidem*, page 77) que l'idée de Winckler (dans *Berl. Philol. Wochenschrift*, page 1435), qui voit dans *iriba tukte* la fin de la phrase entendue dans le sens de : *il augmente le butin*, est bien plausible.

Cependant, suivant Hommel, *loc. cit.*, ist der Ausdruck ganz gewisz ein Wortspiel auf ARBAKES, [Kose-form statt ARBHA-TUKTHA (?)]

(2) Série IX, tome I, page 361 et suivantes.

(3) L'absence du déterminatif pour *roi* devant l'enonciation *iriba tukte* est déjà un indice manifeste qu'elle n'exprime pas le nom propre d'un roi

Hérodote attribue la destruction de l'empire assyrien. Enfin, nous essayerons d'établir la série des rois aryens dejocides qui régnèrent en Médie depuis le moment de la constitution de ce pays en un État politique independant jusqu'au moment où il perdit de nouveau son independance a la fin de la première moitié du VI[e] siècle avant notre ère.

I.

Le pays de Manna ou de Mana, appele aussi pays de Man, pays désigné dans les textes cuneiformes sous le nom de *mat* Mannai, etait situe au nord-ouest de la Médie au dessus des lacs de Van et d'Ourmiah. Il confinait à peu près au pays d'Urartu, dont il n'etait séparé que par le territoire interjacent de Zikurtu.

Suivant le P. De Cara (1), le peuple primitif du pays de Man, les Minii ou les Minyens, était de souche chamito-héthéenne et probablement un rameau des Proto-Armeniens.

Environ vers le dernier quart du VIII[e] siecle, une tribu *aryenne*, conduite par un chef du nom de Dajukku (Dejocès), fit irruption dans le pays de Man et s'y etablit parmi la population indigène.

Nous savons par les documents du règne de Sargon que, déjà dès les premières annees du règne de ce monarque, les Aryens-Déjocides, sur l'instigation de Rusas I, roi d'Urartu, et de l'aryen Mitatti, roi de Zikurtu, cherchèrent à renverser la dynastie indigène du pays de Man sous le règne des rois Iranzu, Azâ et Ullazun, partisans de l'Assyrie, et qu'ainsi ils entrèrent en conflit avec Sargon déjà depuis 719.

A cette époque, les Aryens établis au pays de Man y étaient devenus l'élément le plus puissant. En 719, la quatrième année de son règne, Sargon fit une expedition contre ces Aryens, qui, sur l'instigation du sagartien Mitatti, s'étaient coalisés aux Rusas I contre le roi Iranzu. Les villes de Shuhandallu, de Durdukka et aussi les villes de Suka,

(1) Voir son savant ouvrage intitulé : *Gli Hethei-Pelasgi* Vol. I, page 570.

Bala et Abitikna prirent part à la révolte. Attaqués inopinément et vaincus par Sargon, les révoltés furent déportés en Syrie par la monarque assyrien.

Trois ans après, en 716, une nouvelle révolte éclata au pays de Man. Elle était dirigée cette fois contre le roi Ulluzun. A cette nouvelle levée de boucliers prirent part, outre Rusas et Mitatti, BAGADATTI d'[U]mildish et DA-AI-UK-KU, désigné comme *amilu shaknu Mandai* ou *chef des Mandai*. Sargon attaqua et vainquit cette coalition. Des deux chefs aryens tombés aux mains du vainqueur, l'un, à savoir Bagadatti, meurtrier du roi Azà, le prédécesseur d'Ullazun, fut mis à mort ; l'autre, à savoir Dajukku (Déjocès), qui avait livré son fils comme ôtage à Rusas, fut déporté avec sa famille à Hamath en Syrie, après que Sargon eut emporté d'assaut les forteresses du pays de Man que Dajukku avait remises entre les mains de Rusas.

En 714, le roi de l'Urartu, Rusas I, essuya enfin une défaite décisive après laquelle il se donna la mort de désespoir.

Par suite de ces évènements la position était devenue intenable au pays de Man pour l'élément aryen. Dès lors, il est probable que, aussitôt après la défaite complète et le suicide de Rusas, son allié, MITATTI, ne se sentant plus en sûreté au pays de Zikurtu, l'aura quitté avec sa tribu pour se réfugier au pays de Barsoua. Toujours est-il qu'on trouve plus tard établis sur les versants orientaux du Zagros (1) les Σαγαρτιοι (2) ou Zikurtéens, appelés aussi plus tard ASAGARTA. C'était un peuple de cavaliers, perse, c'est-à-dire aryen, d'origine et de langage (εθνος μεν περσικον και φωνη), par conséquent, ethniquement distinct de la population indigène du pays de Man.

Quant à la tribu aryenne, dont Dajukku avait été jadis le chef au pays de Man, elle émigra également pour aller se fixer en Médie. Cela semble résulter des textes de Sargon où

(1) Voir au sujet de cette peuplade HÉRODOTE, *Histoire* VII, 85.
(2) Voir *Ptolémée*, VI, 2.

il est fait mention à la date de 713 de *mat* Bit Dajukki, c'est-à-dire du *pays de la Maison de Dajukki* ou de Déjocès. A cete date, la *Maison* ou la descendance de Dajukki était très probablement représentée principalement par le fils de Déjocès, qui avait été retenu comme ôtage par Rusas jusqu'en 714. Il est à penser que, profitant du trouble occasionné par la défaite et le suicide de Rusas, ce prince s'évada du pays d'Urartu pour aller se mettre à la tête de ses compatriotes aryens du pays de Man privés de leur chef depuis 716, date de la capture de Déjocès et de sa déportation en Syrie. C'est sans doute ce prince, l'aîné des fils de Déjocès, mais dont nous ignorons le nom, qui conduisit sa tribu du pays de Man en Médie entre les années 715 et 713. Le pays de *Bît* Dajukki, où elle se fixa, est mentionné par Sargon comme situé entre *mat* Illipi et *mat* Karallia. De ces deux contrées mèdes, l'une, Illipi, confinait à l'Élam, l'autre, Karallia était considérée parfois comme faisant partie du pays de Man, ce qui implique que Karallia se trouvait beaucoup plus au nord. Placé entre les deux, Bit Dajukki est, par conséquent, à chercher dans la Médie centrale classique.

A l'endroit du récit de l'expédition de Sargon de l'an 713, où l'on s'attendait à entendre mentionner le pays de Bit Dajukki, il n'est question que de cantons et de tribus mèdes ainsi que d'un territoire appelé *mâtu* Mandai *dannûti*, c'est-à-dire, *pays des puissants* Mandai. Suivant la description que le scribe assyrien donne de ces Mandai, ceux-ci apparaissent comme absolument différents des Mèdes, sous le rapport des mœurs, et comme une tribu inconnue auparavant en Médie.

Maintenant reste à voir s'il n'existe pas un lien d'identité entre *mat* Bit Dajukki et *mâtu* Mandai *dannûti*.

Les évènements historiques de l'époque du règne de Sargon, rapportés plus haut, sont évidemment de nature à donner une grande probabilité à l'hypothèse de l'exode du pays de Man, vers 714, de la tribu aryenne déjocide. Il était tout naturel que cette émigration se fit vers la Médie. Aussi

trouvons-nous cette tribu établie sur le territoire mède appelé, du nom de ses habitants, *mat* Bit Dajukki dans le texte de Sargon.

Mais peut-on prouver l'identité de ce territoire avec le territoire appelé, dans le même texte, *mâtu* Mandai *dannûti*? Qui sont ces Mandai et que peuvent-ils avoir de commun avec la maison de Dajukki ou de Déjocès?

Mandai est un nom appellatif dérivé du nom du pays de Man, par adjonction du suffixe d'appartenance *da* (1), de sorte que Mandai, employé en guise de nom propre, signifie *gens du pays de Man*. Ils furent appelés ainsi par les tribus mèdes parmi lesquelles ils étaient venus s'établir. Dans la bouche des indigènes, ce nom importait à proprement parler le sens de *gens* ou d'*étrangers venus du pays de Man* en Médie. Or, la tribu aryenne déjocide avait été établie d'abord au pays de Man avant son immigration au pays mède. Remarquons ultérieurement que à tel endroit du texte de Sargon, où l'on s'attendait à trouver mentionné *mat* Bit Dajukki, qui n'y apparaît pas, nous voyons mentionné un territoire appelé *mâtu* Mandai *dannûti*. Dès lors, il ne saurait être douteux que ce dernier territoire soit à identifier avec celui de Bit Dajukki ou avec le territoire appelé de ce nom en tant qu'occupé par les Aryens déjocides que les indigènes se plaisaient à qualifier du nom de Mandai, c'est-à-dire d'étrangers venus du pays de Man.

II.

Examinons maintenant comment on peut parvenir à établir l'équivalence des Mandai ou des Aryens déjocides avec les Mèdes de l'époque de Cyaxare, auxquels Hérodote attribue la destruction de l'empire assyrien.

Remarquons bien que, ethniquement parlant, les Aryens

(1) Voir, au sujet du suffixe *da*, Hommel, *Geschichte Babyloniens und Assyriens*, page 221 et page 402, où il cite comme exemple analogue *Amarda*, *Kal-da* et *Man-da*.

déjocides ne sauraient être légitimement identifiés avec les Mèdes. Dès lors, on comprend qu'il s'agit d'établir non point leur identité ethnique, mais seulement l'équivalence, je dirai *historique*, de ces deux peuples après leur fusion en un seul État politique.

L'excellente organisation et tactique militaire des Aryens déjocides ou des MANDAI avait, dès le principe, élevé cette tribu au premier rang parmi les autres tribus aryennes et mèdes au milieu desquelles elle s'était établie.

Peu d'années après son immigration en Médie, elle parvint à se mettre à la tête des indigènes mèdes ainsi que des tribus aryennes, immigrées avant elle.

Cependant, par son expédition de 713, Sargon avait imposé la suzeraineté de l'Assyrie à tout le pays mède. Mais les troubles qui éclatèrent en 708 au pays d'Illip après la mort du roi DALTA, ainsi que les nouveaux démêlés entre l'Assyrie et l'Élam, ne furent point favorables au maintien de la suzeraineté assyrienne. Il est vrai que, à son retour de son expédition en 702 au pays d'Illip, Sennachérib se vante d'avoir imposé un lourd tribut aux MADAI *rukuti*, c'est-à-dire aux MÈDES *lointains*, mais, depuis lors, il ne mentionne plus les Mèdes nulle part.

A l'époque des troubles qui suivirent le parricide commis sur ce monarque, les Mèdes, conduits par des chefs ambitieux, sont, sous le rapport de la puissance, à l'avant-plan. Il suit de là que les tribus aryennes en possession de l'hégémonie en Médie étaient devenues puissantes au cours du règne de Sennachérib, attendu qu'elles apparaissent comme telles au commencement du règne d'Assarhaddon, son successeur.

Dès lors déjà l'état des choses au pays mède se présentait comme favorable à la réunion des diverses tribus, indigènes et autres, en un État politique proprement dit. Un premier essai en ce sens fut fait lors de l'invasion des Cimmériens en Arménie et dans les contrées limitrophes de l'Assyrie au commencement du règne d'Assarhaddon par KASHTARIT,

dynaste de la ville de KARKASHI (1). Ce personnage contracta alliance avec les Cimmériens et avec MAMITIARSHOU, chef des Mandai déjocides, ainsi qu'avec d'autres tribus mèdes. A la tête d'une puissante armée il s'empara de sept villes parmi lesquelles les villes de KISHASHOU et d'USHISHI situées dans la Médie occidentale et assujetties à l'Assyrie.

Kashtaritou semble avoir eu sous ses ordres un bon nombre de tribus mèdes et avoir même pris le titre de roi. Ses agissements dans la Médie occidentale révèlent qu'il nourrissait le projet de s'assujettir les tribus de cette contrée et de constituer la Médie entière en un seul État politique indépendant.

La tentative de Kashtaritou aboutit à un échec.

Plus tard, en 678, MAMITIARSHOU, jadis l'allié de Kashtaritou et à qui une tablette astrologique décerne le titre de *Hâzan sha nishi Madai*, c'est-à-dire de *Chef des Mèdes*, duquel titre il semble résulter que les tribus mèdes reconnaissaient son autorité, était sans doute parvenu à constituer la Médie en un État politique indépendant. C'est ce qu'on peut inférer légitimement du silence absolu gardé par la Chronique babylonienne en ce qui concerne les événements accomplis à la frontière nord-ouest de Médie postérieurement à l'an 678, alors qu'elle relate dans un ordre chronologique précis les événements des quatre premières années du règne d'Assarhaddon (681-678). En 675, la Médie était donc déjà indépendante de l'Assyrie et son affranchissement de la domination assyrienne est à placer dans les années 678-676.

Avec ce résultat concorde parfaitement, dit M. Prashek (2),

(1) Voir au sujet de ces evènements TIELE, *Babylonisch-Assyrische Geschichte*, pages 334-335. — Ce savant infère du nom KAR-KASHI, sous lequel est désignée la capitale de Kashtaritu, que le territoire de ce dynaste mède était situé à proximité de l'Élam. Il rejette, à bon droit, page 335, note I, l'opinion de certains savants qui prétendent identifier Kashtaritu avec Cyaxare et en faire un contemporain de Naboupalassar et d'un prétendu Assarhaddon II, dont l'existence est purement hypothétique. Suivant Tiele, le nom KASHTARITOU est l'équivalent de KSHATRITA.

(2) Voir *art. cité*, page 201.

la donnée empruntée par Hérodote (1) à la tradition mède indigène, à savoir que les Mèdes dominèrent dans la Haute Asie durant 128 ans. En effet, quand on prend comme *terminus ad quem* la bataille de Pasargadae qui mit fin en 550 à l'existence de l'État mède, l'an 678-677 est à considérer comme la date de la constitution de la Médie en État indépendant (2).

Voici en résumé ce que nous croyons avoir établi jusqu'ici : Une tribu aryenne, qui avait pour chef Déjocès, arriva vers le dernier quart du VIII[e] siècle au pays de Manna ou de Man, mais elle fut forcée d'émigrer de là en Médie, probablement sous la conduite du fils aîné de Déjocès, vers 714. Les Déjocides acquirent rapidement l'hégémonie parmi les tribus mèdes et les tribus aryennes arrivées avant eux en Médie. Ils furent bientôt en état de repousser avec succès les attaques de Sargon et de Sennachérib ; puis, mettant à profit les difficultés créées à l'Assyrie par l'invasion cimmérienne sous le règne d'Assarhaddon, ils réussirent à fonder en 678 un État mède indépendant sous le déjocide MAMITIARSHOU, probablement un fils puîné de Déjocès. Il suit de là que c'est à tort qu'on a voulu faire de DÉJOCÈS le fondateur de l'État mède.

En présence du résultat déjà acquis, il n'est pas difficile de concilier le fait de l'association, dans l'inscription de la nouvelle stèle de Nabounaid, d'un *roi* (innommé) *du peuple Manda* à Naboupalassar, roi de Babylone, dans l'œuvre du renversement de l'empire assyrien avec le récit d'Hérodote (3), suivant lequel ce fut CYAXARE, roi des Mèdes, qui donna le coup de grâce à cet empire, bien entendu de concert avec le roi de Babylone. Il est vrai qu'Hérodote passe ce dernier sous silence. Cependant, il renvoie le lecteur à un récit plus circonstancié de cet évènement qu'il se proposait

(1) *Histoire*, I, 130.
(2) En effet, 550 + 128 = 678.
(3) *Histoire*, I, 106.

d'écrire (1) dans lequel il devait signaler la part qu'y avait prise Naboupalassar, dont Cyaxare ne fut que l'allié dans cette entreprise.

On arrive aisément à concilier la donnée, en apparence contradictoire, de la stèle de Nabounaid avec le récit d'Hérodote, quand on tient compte du fait qu'on ne saurait point contester à Cyaxare ni la qualité de descendant de Déjocès, ni celle de roi des Mèdes. Il s'ensuit que Cyaxare appartenait à la tribu aryenne, dont Déjocès, son ancêtre, avait été jadis le chef au pays de Man. Émigrée de là en Médie, cette tribu y fut appelée, par la population indigène, *umman Manda*, c'est-à-dire *peuple* (venu du pays) *de Man*. Depuis lors, cette dénomination devint en quelque sorte le nom ethnique de la tribu aryenne déjocide. Or, ce fut MAMITIARSHOU, son chef, qui parvint à faire du pays mède un État politique indépendant, dont il fut depuis 678 le premier *roi*. Depuis lors, toutes les peuplades de Médie, indigènes et autres, furent censées personnifiées par les MANDAI aryens ou les Déjocides, de sorte que pour les contemporains *peuple mède* et *Mandai* ou *umman Manda*, c'était tout un.

Il suit de là qu'il n'y a pas d'antilogie entre l'attribution faite par la stèle de Nabounaid à un *roi* (innommé) *du peuple Manda* (umman Manda) d'une large part dans l'œuvre de la destruction de l'empire assyrien, avec le récit d'Hérodote concernant le rôle joué dans cet évènement par un roi *mède*, du nom de CYAXARE. Il n'y a guère d'autre différence entre les deux récits que celle-ci, à savoir que le dernier mentionne le nom du roi mède en question omis dans le premier récit. Cependant, celui-ci, de même qu'Hérodote, présente le roi en question comme un roi *mède* par là même qu'il l'appelle *shar umman Manda*, appellation équivalente

(1) Il s'agit sans doute de son *Histoire d'Assyrie*. En effet, voici comment il s'exprime, I, 184 : « Il y eut à Babylone un grand nombre d'autres rois. J'en parlerai dans mon *Histoire d'Assyrie*. » Voir LARCHER, *Hérodote*, tome I, page 370.

de celle de *roi des Mèdes* (1) suivant ce qui a été dit plus haut.

A l'appui de notre interprétation de ce titre royal, nous pouvons alléguer le fait que, dans un texte publié par M. Strong, un roi de Médie, TUKDAMMI de son nom et contemporain du monarque assyrien Ashourbanipal, est désigné également comme *shar umman Manda*, d'où il semble résulter que c'était là le titre royal des souverains déjocides-mèdes depuis Mamitiarshou, dont Tukdammi fut un des successeurs.

III.

Nous avons assigné la date de 678 au fait de la constitution de la Médie en un État politique indépendant sous le prince déjocide MAMITIARSHOU. Essayons maintenant d'établir la série des rois qui succédèrent à ce fondateur de la dynastie déjocide jusqu'à la fin de cette dynastie.

Le dernier roi de la dynastie fut ASTYAGE II que Cyrus le Perse vainquit et détrôna en 550. Mais combien régna-t-il de rois entre Mamitiarshou et Astyage II, et quelle fut la durée du règne de chacun d'eux ? C'est ce qui reste à examiner.

Suivant Hérodote, Astyage II succéda directement à Cyaxare, son père, et celui-ci eut pour prédécesseur immédiat Phraorte-Astyage I. Dans les textes cunéiformes de Nabounaid et de Cyrus, ASTYAGE II est désigné sous le nom d'ISHTUMUGU, et dans l'inscription de Béhistoun, CYAXARE figure sous le nom d'UMAKUISTAR, en vieux persan UVACHSTRATRA, et VAKISTARA dans la langue de la deuxième espèce.

Quant à Phraorte-Astyage I, prédécesseur immédiat de Cyaxare, son nom n'a pas été rencontré jusqu'à présent dans les textes cunéiformes, mais on l'a reconnu chez Bérose sous son nom de règne ASTYAGE.

(1) Nous reviendrons plus loin sur cette appellation dans laquelle l'assyriologue Winckler voit un titre royal scythique.

Suivant M. Prashek (1), les chiffres 22, 40, 35 conservés par Hérodote, correspondent exactement à la durée du règne de chacun des trois derniers rois de la dynastie, de sorte que nous pouvons établir sur la base des données qui précèdent le petit tableau suivant :

Phraorte-Astyage	647-625
Cyaxare	625-585
Astyage II	585-550

M. Prashek (2) considère comme prédécesseur immédiat de Phraorte-Astyage le roi Tukdammi, qui régna, d'après lui, jusqu'en 647 (3).

Nous admettons avec ce savant que Tukdammi fut vaincu par Ashourbanipal après que celui-ci avait déjà écrasé, en s'emparant de Babylone, la révolte de Shamashshumukin, son frère félon, ce qui eut lieu en 648. Mais nous cessons d'être d'accord avec lui quand il donne Tukdammi comme successeur de Mamitiarshou, premier roi de la dynastie déjocide.

A notre avis, il faut intercaler entre le règne de Mamitiarshou, qui commença a regner en 678, et celui de Tukdammi, qui cessa de régner en 647, le règne d'un autre roi mède, appelé Arphaxad dans le livre de Judith, nom dans lequel on retrouve aisément le nom Phraazad, ou Arphrazad, qui, suivant H. Rawlinson, est l'équivalent du nom aryen Pirrouvartis ou Fravartis.

Suivant le texte grec du livre de Judith 1, 13, ce fut en la *dix-septième* année de Ashourbanipal, qui y figure sous le nom de Nabuchodonosor, qu'Arphaxad Phraorte I se crut de taille à pouvoir se mesurer avec le monarque assyrien. Voici en quels termes s'exprime à ce sujet le livre de Judith, I, 1 et 4, (Vulgate) : Arphaxad, *roi des Mèdes, ayant assujetti à son empire un grand nombre de nations, bâtit une*

(1) *Art. cité*, page 202.
(2) *Art. cité*, page 202.
(3) *Art. cité*, page 204.

ville très forte qu'il appela ECBATANE..... *Et il se glorifiait comme étant invincible par la force de son armée et par la multitude de ses chars de guerre.*

Ashourbanipal atteignit et défit dans la plaine de Ragac son puissant adversaire. Suivant le texte grec, I, 15, il lui donna la mort en le transperçant de ses flèches. Il retourna ensuite victorieux avec son armée en Assyrie.

Nous avons déjà dit ci-dessus que le livre de Judith rapporte ces évènements à la dix-septième année du règne d'Ashourbanipal, c'est-à-dire à l'an 651. Cette date marque, par conséquent, la fin du règne d'Arphaxad-Phraazad ou de Phraorte I.

Les conquêtes et les grandes constructions, attribuées à ce roi mède par le livre de Judith (1), impliquent qu'il occupa le trône pendant un certain nombre d'années. On peut, nous semble-t-il, admettre, sans rien exagérer, qu'il régna une dizaine d'années. Dès lors, suivant notre sentiment, Phraorte I aurait régné de 661-651 et il serait à considérer comme le successeur immédiat de Mamitiarshou, premier roi de la dynastie, qui aurait régné lui-même de 678 à 661, soit pendant l'espace de dix-sept ans.

Ce que nous venons de dire concernant ces deux rois mèdes, acquiert une haute probabilité en vertu des considérations suivantes. Mamitiarshou paraît avoir été le frère puîné du prince que Déjocès, son père, avait dû livrer comme ôtage en 716 entre les mains de Rusas I. Supposé que ce prince était âgé de 30 ans, il en avait, par conséquent, 32 en 714, date à laquelle il rentra au pays de Man, d'où il conduisit la tribu déjocide en Médie. Il vécut sans doute

(1) Parlant de l'empire mède, Hérodote, I, 134, s'exprime en ces termes : « Sous l'empire des Mèdes il y avait de la subordination entre les divers peuples. Les Mèdes les gouvernaient tous ensemble, aussi bien que leurs plus proches voisins. »

Ce passage d'Hérodote confirme évidemment l'assertion du livre de Judith concernant l'expansion de la domination mède sur d'autres nations par suite des conquêtes d'Arphaxad-Phraorte.

jusqu'en 678, date de l'avènement de Mamitiarshou, et il mourut, par conséquent, à l'âge de 66 ans.

Si l'on suppose que Mamitiarshou avait 10 ans d'âge de moins que son aîné, ce fondateur du royaume mède était âgé de 56 ans quand il monta sur le trône, de sorte qu'il avait atteint l'âge de 73 ans quand il mourut en 661 après dix-sept ans de règne.

Agé qu'il était déjà de vingt ans en 716 quand Déjocès, son père, tomba entre les mains de Sargon, Mamitiarshou aura trouvé moyen d'échapper aux mains du vainqueur et, après le départ des Assyriens, il aura rallié autour de lui la tribu déjocide que son frère aîné, après son retour au pays de Man en 714, conduisit aussitôt en Médie.

Des données qui précèdent, nous inférons que Phraorte I, fils et successeur de Mamitiarshou, avait déjà atteint, au moment de son avènement au trône en 661, un âge où il était assurément capable d'accomplir les exploits et d'exécuter les grandes constructions que lui attribue le livre de Judith.

Notre opinion concernant le règne intermédiaire de Phraorte I, entre le règne de Mamitiarshou et celui de Tukdammi a un point d'appui sérieux dans le texte cunéiforme publié par M. Strong et déjà mentionné plus haut. Suivant ce texte, Tukdammi, y désigné en outre comme *shar umman Manda*, engagea de nouveau la lutte contre Ashourbanipal, persuadé sans doute qu'il était que les forces de l'Assyrie devaient être fort affaiblies par suite de la longue lutte que le monarque assyrien avait eu à soutenir jusqu'en 648 contre Shamashshumukin, roi de Babylone, son frère félon, puis, par suite de la catastrophe arrivée au mois d'Octobre de cette même année devant Béthulie en *Palestine* à une puissante armée assyrienne et à Holopherne, son chef (1).

(1) Voir au sujet de l'expédition d'Holopherne notre travail : *Le livre de Judith, un épisode de la défection générale des nations tributaires de l'Assyrie pendant les années 652-648.*

Quoi qu'on puisse penser de certains détails du récit, on ne saurait pas

La lutte entre Ashourbanipal et Tukdammi, qui paraît avoir été l'agresseur, eut lieu en 647. A l'appui de cette date, nous pouvons alléguer le texte publié par M. Strong. En effet, il résulte du contenu de la ligne 28 que Tukdammi s'était coalisé avec un autre prince aryen du nom de SANDAKSHATRA et aussi avec le roi d'Élam. Or, dans le texte en question, Ashourbanipal fait mention, en même temps que de sa lutte avec Tukdammi, de celle qu'il eut à soutenir contre l'Élam, et le monarque assyrien y est dit avoir adoré les divinités babyloniennes Mardouk et Zirpanit, évidemment comme roi de Babylone. Or, il ne fut roi de Babylone qu'en 648, à savoir après la chute de Shamashshumukin, qui avait usurpé le trône de Babylonie. Il suit de là que la défaite de Tukdammi, qui, à ce qu'il parait, perdit la vie en cette circonstance (1), fut postérieure à cet évènement et qu'elle est à placer en 647, date à laquelle Phraorte-Astyage II monta sur le trône de Médie.

Combien la lutte entre Tukdammi et Ashourbanipal avait été acharnée, on peut l'inférer de la qualification méprisante « tabnit Tiamat », c'est-à-dire « progéniture de démon », dont le monarque se sert pour désigner son adversaire. A notre avis, cette qualification implique une allusion de sa part à la lutte qu'il avait eu à soutenir quatre, à cinq ans auparavant, contre Phraorte I. A ses yeux, ce dernier fut un vrai « monstre infernal » (Tiamat), dont Tukdammi, son fils, était, selon lui, la digne « progéniture ».

n'être pas impressionné par le fait de la confirmation que ce récit reçoit dans les points capitaux de la part des documents assyriens afférents au règne d'Ashourbanipal.

L'original du livre est perdu. Si, comme c'est à peu près certain, des copistes mal avisés ont substitué tel et tel autre nom propre à ceux du texte original qui leur étaient étrangers, ce n'est pas là un motif suffisant pour rejeter tout le récit comme non-historique. En bonne et saine critique, nous devons nous borner à essayer de restituer les parties du texte qui semblent, altérées et à remplacer les noms propres substitués dans les versions à ceux de l'original, par les noms propres réels, au fur et à mesure que les documents cunéiformes nous les révèlent.

(1) Tukdammi sera ainsi mort à un âge encore peu avancé.

Nous considérons donc Tukdammi comme le fils et le successeur de Phraorte I et celui-ci comme le successeur de Mamitiarshou, premier roi de la dynastie déjocide mède.

Voici maintenant le tableau généalogique des rois de cette dynastie avec l'indication de la durée de leur règne.

MAMITIARSHOU	678-661
PHRAORTE I	661-651
TUKDAMMI	651-647
PHRAORTE-ASTYAGE I	647-625
CYAXARE	625-585
ASTYAGE II	585-550

D'après le tableau ci-dessus, la dynastie déjocide mède ne dura que 128 ans, à savoir de 678 à 550. Astyage II y figure comme dernier roi de la lignée. L'assyriologue allemand M. Winckler lui conteste cette qualité. D'après lui, Astyage II est un roi de nationalité scythique qui s'était rendu maître de la Médie. Par le fait même, ce savant accuse Hérodote de s'être trompé au sujet de la nationalité de ce monarque. C'est assurément à tort.

En effet, il ne saurait pas être question de domination scythe en Médie immédiatement après le règne de Cyaxare pour le motif que, déja dès les premières années de son règne, ce roi mède avait débarrassé définitivement son royaume des Scythes. C'est ce que nous avons vu plus haut.

D'ailleurs, suivant le témoignage d'Hérodote(1), Astyage II était fils de Cyaxare et fiancé avec Aryénis, fille d'Alyattès, roi de Lydie. Ce renseignement fut recueilli par l'historien grec en Lydie même. Or, est-il admissible que les lettrés de ce pays aient pu se méprendre sur l'origine d'Astyage, le fiancé de la fille du dernier roi de leur nation, au point de voir en lui un prince mède, fils d'un roi mède, alors que, en réalité, il eût été scythe d'origine ?

Cependant, M. Winckler essaie d'énerver le témoignage

(1) *Histoire*, I, 74.

d'Hérodote au moyen du fait que, à l'époque où régnait la dynastie d'Hystaspe, un prétendant à la couronne de Médie, du nom de Fravartis, se donna pour un descendant de Cyaxare. Or, prétend M. Winckler, si Astyage II avait été le fils et le successeur de Cyaxare, il eût été naturel que le prétendant se fût réclamé de sa descendance du dernier roi mède de la dynastie déjocide plutôt que de sa descendance de Cyaxare, l'avant-dernier roi de la lignée.

Mais il importe de remarquer que l'inscription de Darius ne fait mention d'aucun autre roi mède que de Cyaxare, sans doute parce qu'il était considéré comme le personnage le plus illustre de la dynastie déjocide.

Astyage II n'y comparaît point. Cette omission s'explique naturellement, du moment qu'on tient compte du fait que ce roi était haï des Mèdes à tel point qu'ils le livrèrent eux-mêmes entre les mains de Cyrus, son ennemi (1).

A l'appui de son hypothèse de l'origine scythique d'Astyage, M. Winckler allègue encore le fait de la désignation de ce monarque, dans les inscriptions de Cyrus, sous la dénomination de *shar umman Manda*, c'est-à-dire, selon lui, sous la dénomination de « roi des Scythes ».

A première vue, il semble qu'on peut invoquer à l'appui de ce sens le fait que Assarhaddon, en parlant de Tioushpa, chef des Cimmériens, juxtapose les deux dénominations *Gimmirai* et *umman Manda*. Mais de cette juxtaposition il y a plutôt lieu d'inférer que, loin d'être équivalentes, ces deux dénominations désignent deux nations différentes.

Nous avons déja vu plus haut que Tukdammi et Cyaxare figurent tous les deux dans les textes cunéiformes avec le titre de *shar umman Manda*, bien que le dernier, à qui Hérodate attribue la chute de l'empire assyrien, n'y soit pas nommé par son nom. Dès lors, il est naturel d'admettre que ce titre, accolé également au nom d'Astyage II dans l'inscription de Cyrus, y a le même sens et qu'il sert à designer

(1) Voir Diod. Sic. *de Virtutibus et Vitiis*, édit. de Wesseling. Vol. II page 553.

chacun de ces monarques comme *roi du peuple* (venu en Médie du pays) *de Man*, c'est-à-dire comme roi des Aryens déjocides que la population mède indigène désigna lors de son immigration en Médie sous le nom d'*umman Manda* ou de peuple venu du pays de Man.

Mais, dira-t-on, l'expression *umman Manda* se rencontre déja dans des textes cunéiformes mentionnant des évènements qui remontent jusque vers la fin du XXIIIe siècle avant notre ère. Ainsi, dans le texte traduit par M. Hommel dans son récent ouvrage : *Die altisraelitische Ueberlieferung* (1), où il est fait mention des exploits du roi Chodorlahamor, malgré que celui-ci y soit appelé à diverses reprises *l'Élamite*, ce roi y apparait, cependant, comme ayant sous ses ordres les hordes d'*umman Manda*, c'est-à-dire *du peuple* du pays *de Man*, qui sont à considérer évidemment comme distinctes des troupes élamites, les propres troupes du roi élamite Chodorlahomor.

A notre avis, rien n'empêche de reconnaître dans ces hordes du *peuple de Man* des contingents levés par Chodorlahomor au pays de Man, voisin de l'Urartu, dont la population était assurément encore à cette époque, de même que les Proto-Arméniens, une population d'origine héthéenne. C'est que nous savons par la Bible, Genèse, XIV, que Chodorlahomor s'était assujetti la Palestine. Dès lors, rien d'étonnant à ce qu'il ait aussi étendu sa domination sur le pays de Man, beaucoup plus rapproché que la Palestine de l'Élam et de la Babylonie, où il était le maître.

On peut expliquer d'une manière analogue le fait de la présence des hordes d'*umman Manda* dans l'armée de Tioushpa à côté de ses Cimmériens. C'étaient là sans doute des contingents fournis par le pays de Man qu'il s'était assujetti au cours de ses expéditions.

En ce qui concerne le mot *umman*, dont l'emploi est antérieur de plusieurs siècles aux plus vieux textes assyriens,

(1) Voir pages 180-183.

ce n'est point assurément à l'assyrien qu'on doit avoir recours pour en établir le sens. En assyrien, *ummunu* signifie, dit M. Prashek, *armée*, *tribu*, mais le sens du mot *umman* paraît être plutôt *peuple*. C'est ce qu'on peut inférer d'un texte babylonien passablement vieux conservé au British Museum dans lequel il est dit qu'un chef de Dur-ilou, du nom de Mutalil, *mahis qaqqad umman Anshan* (Ki), c'est-à-dire *battit le chef du peuple* (du pays) *d'Anshan*.

Nous pouvons conclure de ce qui précède que l'expression *umman Manda* n'a, dans aucun texte cunéiforme connu, le sens de *peuple scythe*, mais qu'elle désigna originairement le *peuple* (du pays) *de Man*. Plus tard, elle fut employée par extension pour désigner la tribu aryenne déjocide emigrée du pays de Man en Médie, puis pour désigner le peuple mède tout entier après que le déjocide Mamitiarshou eut réuni sous son sceptre toutes les tribus de la Médie et constitué ce pays en un État politique indépendant.

Il s'ensuit que depuis cette époque l'expression *shar umman Manda* était devenue l'équivalente de celle de *roi* (déjocide) *des Mèdes* (1) et qu'Astyage II, au nom duquel est accolé ce titre royal de même qu'aux noms des rois mèdes Tukdammi et Cyaxare, était, ainsi que ces derniers, un roi mède issu de la souche déjocide et non point un roi scythe.

Avant de clôturer ce travail, nous tenons à signaler quelques points où nous nous séparons du récit d'Hérodote concernant la fondation de l'État mède indépendant et les souverains déjocides qui régnèrent pendant la période de 128 ans que dura l'indépendance de ce pays.

Dans son HISTOIRE, I, 95, Hérodote dit que les Mèdes se rendirent les premiers indépendants 520 ans après que l'Assyrie commença à exercer sa domination sur la Haute Asie. Or, le fondateur de l'indépendance de la Médie fut, nous l'avons vu plus haut, le prince aryen déjocide MAMITIARSHOU en 678.

(1) A l'époque d'Hérodote (VI, 62) le souvenir existait encore chez les Mèdes qu'ils s'appelerent Ἄριοι avant de s'être appelés Μῆδοι.

Si nous ajoutons à cette date les 520 ans d'Hérodote nous obtenons l'an 1198 comme date du commencement de la domination assyrienne sur la Haute Asie. Cette date correspond au règne du monarque assyrien ASHOURDAN I. Le règne de ce monarque fut très long. Il renversa du trône le roi de Babylone ZAMAMA-SUM-IDDINA (1) et étendit probablement depuis lors sa domination sur la Haute-Asie.

Hérodote, I, 96-102, fait de DÉJOCÈS le fondateur de l'État mède. C'est une erreur. Déjocès n'a jamais mis le pied en Médie. Il fut simplement chef, au pays de Man, d'une tribu aryenne y immigrée avec lui. Révolté contre Sargon d'Assyrie, il fut vaincu et déporté en 716 à Hamath de Syrie.

C'est encore par erreur qu'Hérodote, I, 102, donne comme successeur de Déjocès, PHRAORTE, qu'il appelle son fils. En effet, au moment de la déportation de Déjocès, son fils ainé, dont nous ignorons le nom, se trouvait comme otage entre les mains de Rusas I. roi d'Urartu. C'est lui qui, après le suicide de Rusas en 714, conduisit la tribu déjocide en Médie.

Après lui, MAMITIARSHOU, probablement son frère cadet, parvint à dominer la population indigène et à constituer la Médie en État indépendant.

Tout ce qu'Hérodote, I, 96-102, raconte touchant le règne de Déjocès en Médie, doit être rapporté, par conséquent, à un de ses descendants, très probablement à Phraorte I, son petit-fils (2), à qui le livre de Judith, I, 1-4, attribue la construction d'ECBATANE, sa capitale, en guise d'une forte place de guerre. Ce même livre est d'accord avec Hérodote, I, 102, au sujet des exploits guerriers de Phraorte, seulement le dernier attribue, à tort, à Phraorte II, père de Cyaxare ce qui revient à Phraorte I.

(1) Voir Delitzsch-Muerdter, *Geschichte Babyloniens und Assyriens*, page 149.

(2) Dans notre étude sur le *livre de Judith*, nous avons suivi les allégations erronées d'Hérodote concernant le règne de Déjocès en Médie et admis, à tort, avec lui qu'ARPHAXAD, identifié par nous avec PHRAORTE d'Hérodote était *fils* de Déjocès ; mais, en réalité, il s'agit là de Phraorte I, *petit-fils* de Déjocès, qui, ainsi que nous l'avons dit dans notre étude citée, succomba et périt dans sa lutte contre Ashourbanipal en 651.

L'historien d'Halicarnasse a complètement ignoré les trois premiers souverains déjocides, qui régnèrent dans la Medie rendue indépendante par le premier d'entre eux. Il attribue à Déjocès 53 ans de règne en Medie où celui ci ne mit jamais le pied. Mais il importe de remarquer que ces 53 ans représentent exactement la somme des années de règne de Mamitiarshou, 17 ans, de Phraorte I, 10 ans, de Tukdammi, 4 ans, et de Phraorte II, 22 ans. Si nous ajoutons à ces 53 ans les 40 ans de règne de Cyaxare et les 35 ans de règne d'Astyage, nous obtenons le total de 128 ans donné par Herodote, I, 130, comme représentant la durée de la domination mède sur la Haute Asie.

*
* *

En terminant ici notre petit travail, nous aimons à rendre hommage à l'esprit de judicieuse critique historique, dont M. le professeur Prashek fait preuve dans son étude déjà citée : *Beiträge zur medischen Geschichte* que nous avons mise largement à contribution dans les pages qui précèdent. Rarement nous nous sommes séparé des vues de ce savant. Nous avons semé, par ci par là, quelque observation ou quelque suggestion ou explication de nature à éclaircir davantage l'un ou l'autre point et par là même à corroborer le résultat général de nos investigations touchant cette période de l'histoire de Médie, que certaines opinions, venues récemment au jour et, à notre avis, erronées, menaçaient d'obscurcir, bien loin de l'éclaircir.

Peut-être une découverte heureuse de quelque nouveau document cunéiforme viendra-t-elle corroborer l'un ou l'autre jour notre sentiment concernant le règne intermédiaire d'un roi Phraorte I entre le règne de Mamitiarshou et celui de Tukdammi.

Attendu qu'Ashourbanipal a consigné sur un document cunéiforme le souvenir de sa lutte avec le dernier, il est à supposer qu'il aura agi de même en ce qui concerne sa lutte antérieure contre le père de Tukdammi, d'autant plus que,

suivant le livre de Judith, cette lutte se termina par la défaite complète et le trépas violent du roi mède, son adversaire.

La découverte d'un tel document, tout en introduisant un nouveau roi dans la série des rois déjocides mèdes, ne changerait cependant rien au résultat général. En effet, nous avons montré au cours de ce travail que l'admission du règne intermédiaire de Phraorte I laisse debout le chiffre traditionnel de 128 ans de domination mède dans la Haute-Asie et avec ce chiffre concorde le total des années de règne attribuées à chaque roi de la dynastie déjocide, y supposé compris Phraorte I.

Fl. De Moor.

SADJARAH MALAYOU.

XXIe Récit.

L'auteur s'exprime en ces termes : Ceci est l'histoire des rois de *Tchampa* ; on la rapporte ainsi qu'il suit.

Il y avait un aréquier près du palais du roi de *Tchampa*. Cet aréquier avait une grappe florale dont la spathe était d'une grosseur extraordinaire. On attendait qu'elle s'ouvrît, mais elle ne s'ouvrit pas. Le roi de *Tchampa* dit alors à un de ses serviteurs : « Grimpe sur cet aréquier. Nous allons voir ce qu'il y a dans la spathe ». Le serviteur grimpa sur l'aréquier, prit la spathe et l'apporta en bas. Le roi la fendit en deux et vit dans l'intérieur, un petit enfant mâle d'une merveilleuse beauté. C'est avec l'enveloppe de cette spathe qu'on a fait le *gong-djebang* (gong-bouclier) ; c'est de sa pointe terminale qu'on a fait un glaive, et c'est là le glaive royal de *Tchampa*.

Le roi de *Tchampa* fut rempli de joie de posséder ce petit garçon, et il le nomma *Radja Pô-Klong* ; ordre de l'allaiter fut donné à des femmes de radja et de mantri, mais l'enfant ne voulut pas téter. Or le roi possédait une vache dont le pelage était de cinq couleurs, et cette vache avait un jeune veau. Le Prince ordonna de traire du lait de cette vache et d'en donner à boire à l'enfant, et celui-ci voulut bien en boire. Voilà pourquoi jusqu'à présent les gens du pays de *Tchampa* se refusent à manger de la vache et à la tuer.

Pô-Klong étant devenu grand, le roi de *Tchampa* qui avait une fille nommée *Pô-Beyâ* la donna pour épouse à *Pô-Klong*, qui était sorti d'une spathe d'aréquier. Quelque temps après,

le roi de *Tchampa* étant mort, *Pô-Klong* devint roi, et succéda sur le trône au prince son beau-père. *Pô-Klong* devenu roi fonda une ville très grande renfermant sept collines dans son enceinte ; son fort était d'une étendue telle que la longueur de son profil correspondait à une journée de navigation avec vent bon frais. Cette ville une fois construite reçut le nom de *Bala*. C'est cette ville de *Bala* que dans certaine chronique on appelle *Metakât*, ou la cité du roi *Sobal*, fils du roi *Kadlâil*.

Au bout de quelque temps, *Pô-Klong* eut de *Pô-Beyâ* un fils nommé *Pô-Tri*. Ce fils étant devenu grand et *Pô-Klong* étant mort, ce fut lui qui succéda sur le trône au prince son père. Alors il épousa la fille du roi de *Kôtchi*, nommée *Beyâ-Souri*. Celle-ci lui donna un fils nommé *Pô-Kamâ*, lequel succéda sur le trône au prince son père. *Pô Kamâ* devenu grand fit ses préparatifs pour aller présenter ses hommages au Batâra de *Madjapahit*. Quand tout fut prêt, le Prince partit pour *Madjapahit*. Il y arriva après quelque temps de voyage. A la nouvelle que le roi de *Tchampa* venait lui présenter ses hommages, le Batâra de *Madjapahit* ordonna aux Grands d'aller au devant de *Pô-Kamâ*. L'ayant rencontré en route, ils lui témoignèrent mille respects et l'amenèrent dans *Madjapahit*. Le Batâra lui donna en mariage sa fille nommée *Radèn Gâlouh Adjong*. Quelque temps après, la princesse devint enceinte et *Pô Kamâ* demanda la permission de retourner dans son pays. Le Batâra de *Madjapahit* dit : « C'est bien, mais je ne vous permets pas d'emmener mon enfant ». *Pô-Kamâ* répondit en s'inclinant : « Quels que soient vos commandements, je ne saurais les enfreindre. Si je ne meurs pas, je reviendrai promptement me présenter devant Votre Majesté ». *Pô-Kamâ* prit alors congé de son épouse *Radèn Gâlouh Adjong*. Celle-ci lui demanda : « Si votre enfant est un garçon, quel sera son nom ? » *Pô-Kamâ* répondit : « Donnez-lui le nom de *Djakanaka*, et quand il sera grand, faites qu'il vienne me trouver au pays de *Tchampa* ». — « C'est bien ! »

dit *Radèn Gâlouh*. Après cela *Pô-Kamâ* monta sur son prahou et mit à la voile pour s'en retourner au pays de *Tchampa* qu'il avait quitté. *Radèn Gâlouh* mit au monde un fils qu'elle nomma *Radja Djakanaka*. Quand il fut devenu grand, *Radja Djakanaka* demanda à sa mère : « Qui est mon père ? » et *Radèn Gâlouh Adjong* répondit : « Votre père est le roi de *Tchampa*, il se nomme *Pô-Kamâ* et il s'en est retourné au pays de *Tchampa* ». Alors *Radèn Gâlouh* rapporta à son fils les instructions de *Pô-Kamâ*. Après avoir entendu les instructions de son père, *Radja Djakanaka* prit congé du Batâra de *Madjapahit* et de sa mère *Radèn Gâlouh Adjong*. Le Batâra dit : « C'est bien ! » et *Radja Djakanaka* mit à la voile pour le *Tchampa*. Il y arriva après quelque temps de voyage et présenta ses devoirs au Prince son père. *Pô-Kamâ* fut très joyeux de voir arriver son fils auprès de lui, et le fit radja. Quelque temps après *Pô-Kamâ* mourut, et *Radja Djakanaka* monta sur le trône. Ce prince épousa une princesse nommée *Pô-Ichi-Bentchi* ; il en eut un fils nommé *Pô-Kôboh*. Ce prince était devenu grand lorsque mourut *Radja Djakanaka* ; alors *Pô-Kôboh* monta sur le trône et succéda à son père. Il épousa la fille du roi de *Lekiou*, nommée *Pô-Tchina*, et il eut d'elle plusieurs enfants, des fils et des filles. Une de ces dernières était extrêmement belle ; elle fut demandée en mariage par le roi de *Kôtchi*. *Pô-Kôboh* ayant refusé de la lui donner, le roi de *Kôtchi* lui fit la guerre. Entre les gens de *Kôtchi* et ceux de *Tchampa* il y eut de nombreux combats, mais la victoire demeurait indécise. Un certain jour le roi de *Kôtchi* envoya au Trésorier de *Tchampa* ses propositions d'alliance avec beaucoup d'or et de richesses. Le Trésorier les accepta, et dès la pointe du jour il ouvrit la porte du fort de *Bala*. Alors les gens de *Kôtchi* y pénétrèrent et firent *l'amok* contre les gens de *Tchampa*. Une partie de ces derniers résistèrent, les autres s'échappèrent avec femmes et enfants. Le fort de *Bala* fut pris et *Pô-Kôboh* massacré. Les enfants du roi de *Tchampa* et les ministres s'enfuirent en désordre, de côté et d'autre, sans savoir où.

Il y avait deux fils du roi de *Tchampa*, l'un nommé *Châh Indra Barma*, l'autre nommé *Pô-Liang*. Tous deux s'échappèrent sur leurs prahous avec un grand nombre de personnes, leurs femmes et leurs enfants. *Châh Pô-Liang* passa à *Atchéh*; c'est de lui que descendent les rois d'*Atchéh* dont nous raconterons l'histoire par la suite. Quant à *Châh Indra Barma*, il passa à *Malaka*. Le *Sultan Mansour Châh* fut extrêmement content de voir arriver tous ces gens ; il reçut *Châh Indra Barma* et son épouse *Kéni Marnama* avec beaucoup d'honneurs ; il ordonna que tous entrassent dans l'islam, et tous entrèrent dans l'islam. *Châh Indra Barma* fut fait *mantri* (conseiller d'Etat) par *Sultan Mansour Châh* qui lui témoigna beaucoup d'affection. Telle est l'origine de l'établissement des gens de *Tchampa* dans *Malaka*; tous sont les descendants des enfants et petits-enfants de *Châh Indra Barma*.

Et Dieu sait parfaitement; c'est en Lui qu'est notre recours et notre refuge !

XXIIe Récit.

L'auteur de l'histoire dit : Voici le Récit relatif au roi de *Pasey*, nommé *Sultan Zeïn el-Abédin*. Ce Prince avait un frère plus jeune que lui, qui voulut s'emparer du trône. Les gens de *Pasey* embrassant le parti du rebelle, le Sultan *Zeïn el-Abédin* s'enfuit sur une felouque jusqu'à *Malaka*, et le jeune radja monta sur le trône de *Pasey*. A son arrivée à *Malaka*, le *Sultan Zeïn el-Abédin* fut accueilli avec magnificence par le *Sultan Mansour Châh*, et gratifié de nombreux et superbes vêtements d'honneur. Le *Sultan Mansour Châh* ordonna de faire les préparatifs pour conduire le *Sultan Zeïn el-Abédin* à *Pasey*. Quand tous ces préparatifs furent terminés, le bandahara rèçut l'ordre de mettre à la voile, accompagné de *Sri Bidja Diradja*, du laksamana et de tous les houloubalang. Après quelque temps de navigation ils arrivèrent à *Pasey*. Alors les gens de *Malaka* montèrent sur la

côte et livrèrent combat aux gens de *Pasey*. Quatre ou cinq fois ils engagèrent le combat sans pouvoir réussir à vaincre *Pasey*, car les gens de *Malaka* étaient venus seulement au nombre de deux *laksa*, tandis que ceux de *Pasey* étaient au nombre de douze *laksa*. Les efforts des gens de *Malaka* n'avaient abouti à aucun résultat, pas même contre un seul village. Alors le laksamana et *Sri Bidja Diradja* avec tous les houloubalang se rassemblèrent auprès du bandahara pour tenir conseil et délibérer sur l'affaire de *Pasey*. Le bandahara dit : « Vous tous, quel est votre avis, car depuis longtemps déjà nous sommes ici, et nos efforts n'ont amené aucun résultat ? ». Le laksamana et *Sri Bidja Diradja* répondirent : « Nous sommes venus dans le but de vaincre *Pasey*, mais ce sera bien difficile, car nous sommes peu nombreux en comparaison de la multitude des gens de *Pasey*. Dans notre opinion, nous devons nous en retourner, pour ne pas entretenir l'espoir de Sa Majesté le Sultan ». Le bandahara reprit : « C'est vrai, comme le disent les *orangkaya* ». Mais *Toun Mata*, fils du bandahara, titré *Toun Pekrâma Wîra*, prenant la parole, dit : « Pourquoi Monseigneur veut-il que nous nous en retournions ? Est ce que jusqu'à présent nous avons livré une seule grande bataille ? A mon avis il serait bon que nous montions une fois encore sur la côte, et vainqueurs ou vaincus, nous nous en retournerons. Permettez-moi d'y monter avec le laksamana, *Sri Bidja Diradja* et les houloubalang ! » Le Laksamana et *Sri Bidja Diradja* dirent alors : « L'avis de votre fils est juste, permettez-nous de monter encore une fois à la côte et de suivre votre fils ! » Le bandahara *Padouka Radja* répondit : « C'est bien ! » et il ordonna de faire cuire du riz pour donner à manger le lendemain à tous les gens de *Malaka*. A la pointe du jour tous les *orangkaya* s'assemblèrent auprès du bandahara *Padouka Radja*. Celui-ci ordonna de servir des plats de riz pour donner à manger à tous les soldats. Mais alors les chefs cuisiniers dirent : « Nous n'avons pas de plats ni d'assiettes en quantité suffi-

sante, car les gens à qui nous devons donner à manger sont extrêmement nombreux et quarante ou cinquante plateaux ne suffiraient pas ». Alors le bandahara s'adressant aux *orangkaya* leur dit : « Tous ici nous sommes venus ensemble pour combattre, il faut que tous nous nous servions de feuilles pour manger ! » Le bandahara ordonna de déployer des bannes sur le rivage, d'étendre des feuilles sur ces bannes, et d'y déposer le riz. Le bandahara mangea ainsi avec les *orangkaya*, pendant que les houloubalang mangeaient avec les soldats, tous sur des feuilles. Après qu'ils eurent mangé, le bandahara *Toun Pekrâma*, le laksamana, *Sri Bidja Diradja*, *Toun Talâni*, *Sri Akar Radja*, *Toun Bidjâya Mahamantri*, et *Toun Bidja Diradja*, *Sang Nâya*, *Sang Satiya*, *Sang Gouna*, *Toun Bidja Soura*, *Sang Djâya Pekrâma*, *Arya Diradja*, *Sang Rana*, *Sang Soura Pahlawan*, *Sang Satiya Pahlawan*, *Radja Indra Pahlawan*, *Sri Radja Pahlawan*, *Radja Pahlawan*, *Radja Déwa Pahlawan* et les houloubalang avec tous les soldats montèrent sur la côte et attaquèrent les gens de Pasey.

Un bruit sourd retentissait sous les pas des soldats en marche, avec leurs drapeaux et étendards déployés ; les lueurs de leurs armes ressemblaient aux éclairs qui s'entrecroisent. Les gens de *Pasey* sortirent alors en poussant des cris formidables, ils s'avançaient comme les vagues de la mer montante. Les hampes des drapeaux et des étendards ressemblaient à des arbres. Les deux armées une fois en présence la bataille s'engagea. Impossible d'imaginer un bruit pareil à celui des cris et des clameurs des houloubalang et des soldats, mêlés aux gémissements des éléphants et aux hennissements des chevaux. Ce bruit éclatait avec une force telle qu'on n'eût pas entendu le tonnerre dans le ciel. Des deux côtés il y eût une foule de morts ; le sang coulait en abondance sur la terre et les cadavres des hommes étaient entassés dans la plaine. L'attaque impétueuse des houloubalang de *Pasey* mit en pleine déroute les soldats de *Malaka* ; ceux-ci vaincus s'enfuirent pêle-mêle vers la mer. Le banda-

hara debout sur une éminence regardait derrière lui et voyait la mer. Il dit à son jeune valet, nommé *Sikrangkang* : « Passe moi ma lance, bien que je sois vieux je ne laisserai pas un nom méprisable ».

Dans le même temps trois hommes, *Toun Pekrâma*, *Hang Isop* et *Nina Ishak*, armés de leurs arcs tenaient ferme. Tous trois agenouillés sur le sol, lançaient leurs flèches contre les soldats de *Pasey*. Ceux-ci ne pouvaient avancer. sans tomber morts, frappés par les flèches de ces trois guerriers. Comme les soldats de *Pasey* étaient ainsi arrêtés, *Nina Ishak* dit à *Toun Pekrâma* : « Orangkaya ! comment résisterons-nous à nous trois seulement ? Tous nos gens sont en fuite et ne veulent plus marcher en avant. Il faut les prévenir ». *Toun Pekrâma* dit : « C'est bien ! partez ! faites revenir les fuyards ! » Alors *Nina Ishak* partit pour faire revenir les gens qui étaient en fuite. A tous ceux qu'il rencontra, il ordonna de retourner auprès de *Toun Pekrâma* et tous retournèrent.

Nina Ishak rencontra *Toun Hamzah*, le gendre de *Toun Pekrâma*, qui fuyait se frayant un passage à travers les broussailles, sans plus regarder derrière lui. Il lui cria : « Eh ! *Toun Hamzah !* Pourquoi fuyez-vous ainsi emportant votre cœur ? Est-ce que l'orangkaya *Toun Pekrâma* n'est plus sur la côte ? Pourquoi donc vous a-t-il pris pour gendre ? Est-ce à cause de votre tournure, ou de vos cheveux frisés ? Il s'était imaginé que vous étiez un brave. S'il n'en est pas ainsi, convient-il que vous soyez l'époux de la fille de l'orangkaya *Toun Pekrâma ?* » *Toun Hamzah* demanda : « Est-ce qu'il y a encore des hommes sur la côte? » *Nina Ishak* répondit : « Oui, il y en a encore deux avec *Hang Isop* ». *Toun Hamzah* revint sur ses pas en brandissant sa lance et en agitant son bouclier, et se balançant lui-même, il s'écria : « Allons, *Hamzah !* cours l'amok ! Voici la fin ! » Et il se précipita au milieu des soldats de *Pasey* nombreux comme les vagues de la mer. Tous ceux qui se trouvèrent sur son chemin tombèrent tués. Les gens de

Malaka s'élancèrent tous ensemble à la suite de *Toun Hamzah* ; les soldats de *Pasey* furent mis en déroute et s'enfuirent en désordre, en laissant beaucoup de morts. Ils furent poursuivis vivement et la ville de *Pasey* fut prise par les gens de *Malaka*, qui pénétrèrent par la porte *Teny* (?) Le palais royal tomba en leur pouvoir et le Sultan de *Pasey* se sauva dans les bois. Alors le Sultan *Zeïn el Abèdin* fut proclamé roi, au son du tambour, par le bandahara qui, pendant quelque temps, gouverna le royaume du Sultan *Zeïn el Abèdin*.

Ensuite le bandahara prit congé du Sultan *Zeïn el Abèdin* et lui dit : « Monseigneur, votre Serviteur veut s'en retourner. Quel message Monseigneur a-t-il pour son père le Roi de *Malaka* ? » Le Sultan *Zeïn el Abèdin* répondit : « Mon hommage est à *Malaka*, je l'y laisse ! » Le bandahara *Padouka Radja* fut irrité en entendant ces paroles du Sultan *Zeïn el Abèdin*, et il lui dit : « Mon hommage est à *Pasey*, je le laisse à *Pasey !* » Puis le bandahara descendit à son prahou et s'en retourna. Il était arrivé à *Djambou Ayer*, lorsque des gens venus de la côte apportèrent la nouvelle que Sultan *Zeïn el Abèdin* avait été vaincu par le roi de *Pasey* fugitif. Le bandahara ayant entendu cette nouvelle, appela tous les orangkaya à donner leur avis. Le laksamana dit : « Il est bon que nous retournions et que de nouveau nous rétablissions *Zeïn el Abèdin* sur son trône, pour que la renommée de notre Souverain se répande dans tous les pays » Le bandahara déclara : « Je ne veux pas retourner; puisqu'il ne veut plus faire hommage à Sa Majesté notre Souverain, je ne veux pas le rétablir de nouveau sur son trône ». *Sri Bidja Diradja* dit : « C'est vrai, comme l'a dit le Dâtou ». Tous les autres approuvèrent et suivirent le bandahara. Le bandahara revint donc à *Malaka*.

A son arrivée le Sultan *Mansour Châh* se montra irrité contre lui, et pendant trois jours il ne lui adressa pas la parole, parce qu'il avait refusé de retourner à *Pasey* pour rétablir sur son trône le Sultan *Zeïn el Abèdin*. Alors le

Prince manda le laksamana. Celui-ci vint et fut interrogé sur l'état des affaires de *Pasey*, pendant qu'il y était. Le laksamana déprecia les actes du bandahara et le Sultan fut de plus en plus irrité contre celui-ci. Tous les dépendants du bandahara assistaient à l'audience. Le Sultan étant rentré dans son palais, tous les assistants retournèrent chacun chez soi. Les dependants du bandahara vinrent auprès de lui, et rapportèrent toutes les paroles que le laksamana avait proférées contre sa conduite. Mais le bandahara garda le silence.

Le lendemain le Sultan sortit du palais, tous les officiers étaient assemblés en sa présence, le laksamana seul n'y était pas. Le Sultan *Mansour Châh* ordonna qu'on appelât le bandahara *Padouka Radja*. Le bandahara étant venu, le Sultan le questionna sur la conduite des affaires pendant qu'il était à *Pasey*. Le bandahara s'inclinant raconta les combats qui avaient été livrés à *Pasey* et fit de grands éloges du laksamana. Le Prince fut étonné d'entendre ainsi parler le bandahara *Padouka Radja*. Il lui fit don d'un vêtement d'honneur et d'un assortiment complet d'habillements royaux. *Toun Pekrâma*, *Hang Isop*, *Nina Ishak* et *Toun Hamzah* reçurent également un vêtement d'honneur. *Toun Pekrâma* fut titré *Padouka Touan*, et son fils nommé *Toun Khodja Ahmed* fut titré : *Toun Pekrâma*. Il engendra *Toun Isop Berakah*, *Toun Isop Berakah* engendra *Toun Metu*, *Toun Mohammed*, *Toun Biadjad* et plusieurs filles. Quant à *Toun Hamzah*, il reçut du Prince le titre de *Toun Perapatih Kâsim*, en récompense de la victoire remportée sur les gens de *Pasey*. En outre *Padouka Touan* reçut en don le port de *Bourou*, et dans ce temps-là la flotte de *Bourou* se composait de quarante lantcharan à trois mâts. Cela fait, le Sultan se leva et rentra dans le palais. Alors le bandahara et tous ceux qui étaient présents s'en retournèrent chacun dans sa maison.

Les dépendants du laksamana vinrent aussitôt le trouver, et lui répétèrent toutes les paroles élogieuses que le banda-

hara avait dites sur son compte au Sultan *Mansour Châh*. Immédiatement le laksamana se rendit auprès du bandahara qui siégeait au milieu d'une nombreuse assemblée, et se prosternant à ses pieds, il lui dit : « O Monseigneur, il est bien vrai que vous êtes de l'ancienne race des Grands, et notre chef à nous tous ! » L'auteur de cette histoire rapporte que sept fois le laksamana se prosterna aux pieds du bandahara *Padouka Radja*, et que le bandahara lui dit : « C'est assez, orangkaya ! »

Et Dieu sait parfaitement ! C'est en Lui qu'est notre recours et notre refuge !

(A suivre.) ARIS. MARRE.

TRAITÉ SUR LE FÉTICHE GROENLANDAIS-ESQUIMAU

TU-PI-LAK

PAR

SIGNE RINK

Il y a encore une quantité d'histoires de *tupilak* tout aussi sinistres que celle que nous avons choisie ici, pour les raisons déjà données, comme spécimen du genre ; mais pour ce qui concerne ces histoires, nous renvoyons simplement à leurs originaux respectifs, lesquels se trouvent parmi les traditions de l'est et de l'ouest du Groënland (relativement à G. Holm et H. Rink). Ce que nous avons cité ici sur *tupilak* comme « être », ne sera pas inutile à l'intelligence du commentaire qui suivra de *tupilak* comme « mot ».

Il nous reste encore à mentionner en passant un autre *tupilak* ; on le rencontre en dehors du Groënland, quoique naturellement chez des *Esquimaux*. Celui-ci n'est cependant pas un « épouvantail fabriqué de main d'homme », mais il n'en donne pas moins de frayeur ; c'est le fantôme de la tombe, l'âme après la mort — l'âme en peine, en route pour son lieu de repos. C'est par le superbe écrit du docteur *Franz Boas*, sur la question des Esquimaux — par son livre, intitulé : *The Central Eskimo* que nous avons connu ce renseignement.

Il est dit dans ce livre, page 591 :

« Tribes (left side) of Davis Straits suppose that the soul lingers three days around the body unable to leave it. Then it descends to « Atlivun ». During its stay here the soul is

« *tupilak* ». It is looked upon as a malevolent spirit, frequently roaming about the villages (1).

M. le pasteur Chr. Rasmussen, autrefois missionnaire au Groënland, m'a fait connaître une autre sorte de *tupilak*, à savoir, un instrument meurtrier qu'emploient encore les indigènes du Groënland septentrional lorsqu'ils en veulent à quelqu'un — surtout quand il s'agit de tuer les chiens d'un ennemi. L'appareil le tupilak, dont de nos jours on fait usage tout simplement, c'est-à-dire sans avoir recours à la magie, consiste en une spirale de barbe de baleine ou un autre ressort d'une tension énorme ; on enveloppe le tout adroitement de viande ou de lard de phoque, puis le morceau délicat est donné au pauvre animal qui l'avale avec l'appétit avide des chiens esquimaux. Mais en peu de temps l'instrument infernal pour ainsi dire, se défait insensiblement, après quoi le ressort retenu par l'enveloppe de viande saute soudainement et déchire les entrailles de la bête.

Cette notice est extrêmement intéressante autant par elle-même que parce qu'elle confirme notre opinion déjà exprimée concernant le verbe groënlandais *tupipoq* et son analogie avec *tupilak* (voir page 1).

Je n'ignore pas combien la science nous prévient de ne pas tirer des conclusions trop précipitées, même là où l'on peut trouver une grande ressemblance entre les différentes nations. Je suis néanmoins tentée de croire que le *tupilak* du Groënland, le *tupapahua* des îles de la mer du Sud et le *philok* (pron. pilok) de l'Indo-Chine indiquent la même chose et comme objets et comme expressions ou mots ; — ils sont sans doute de même origine ; ils signifient une seule chose et contiennent tous les trois les mêmes lettres et les mêmes syllabes, quoique placées dans un ordre un peu différent. Il est très vraisemblable que le mot esquimau tu-pag-poq (2)

(1) L'etat intermédiaire dans *Atlivun* (« ceux » — nosmorts au dessous de nous » — les âmes en peine) semble finir en *Atliparmiun* (« ceux » — nos morts encore plus au dessous de nous »). Ici les âmes obtiennent paix et repos.

(2) « poq » est la forme de la troisième du présent qui indique aussi le mode indicatif.

(« s'éveiller en sursaut par suite d'influence spiritiste ») est apparenté au tu-pa-pah-ua (1) — « revenant qui vient toutes les nuits prendre les dormeurs par surprise » — et ne pourrait-on pas considérer phi-lok — « der geist oder das gespenst das durch plötzliche Erscheinung schreckt » (voir page 5), comme identique au *tupilak* des Groënlandais, lequel, après avoir pris vie par magie, « va tuer les hommes en les effrayant par sa seule apparition ».

Seraient-ce là des effets du hasard sans importance et qu'il faudrait seulement ranger dans la catégorie des « curiosités linguistiques » ?

Il existe à peine un Groënlandais de nos jours qui ait la clef de l'énigme qu'offre le mot « tupilak ». En tous cas il ne voudrait point la donner : « assukiarušugssuak. Comment saurions-nous cela ? ». C'est qu'ils ne tiennent point à le savoir. L'étymologie est pour les Groënlandais une question aussi inutile que les souvenirs concernant les exploits de leurs aïeux, leur sont précieux.

En attendant, on peut maintenant considérer comme tracée la voie qui doit mener à la découverte des origines du mot.

Vers le sud, jusqu'au « Cumberland Inlet », le Docteur Boas nous indique « *tupilak* » comme un mot entier, comme nous venons de voir, et à l'ouest, je crois l'avoir rencontré au moins jusque chez les Esquimaux de la rivière Mackenzie. Mais je suis forcée de m'en tenir à une supposition à cet égard, le temps ne me permettant pas de consulter à fond le Dictionnaire de M. Petitot, lequel (du reste excellent) n'est malheureusement que Français-Esquimau, ce qui rend difficile les recherches, en sens inverse. Il n'est d'ailleurs pas douteux que le mot *tupilak* se trouverait également chez les autres tribus exquimaudes encore plus vers l'ouest que celles du Mackenzie, si seulement l'on avait plus de mate-

(1) On sait que la répétition de la syllabe dans les langues dont il s'agit ici, est une forme renforcée. Il en est de même pour la langue des Esquimaux.

riaux sur cet extrême occident (toujours avec le Groënland comme point de départ).

Pour ce qui concerne l'origine des deux premières syllabes de « *tupilak* » comme mot spécifiquement groënlandais, nous avons déjà fait allusion aux mots *tupagpok* (s'éveiller en sursaut) et *tupipok* ou *tupinarpok* (étouffant). Comme tous les deux ont probablement leurs racines bien loin du Groënland, il en est de même bien certainement pour la syllabe « *lak* » qui finit le mot *tupilak*. Celle-ci indique toujours l'idée de « laideur » : Jenser-d-*lak* = le vilain *Jens* (1). Aneku*lak* = la laide et gauche *Anne* ; et enfin tupi*lak* = le vilain qui fait que les gens « s'éveillent en sursaut par des influences spiritiques » ou le vilain qui « étouffe les gens » soit en les attaquant, soit (au figuré) en les effrayant par sa seule vue ou apparition.

Tout ceci s'accorde donc bien, et il semblerait que nous devrions en avoir fini avec le mot.

Reste encore pourtant la possibilité d'une origine *quelque peu* autre — c'est avec intention que nous ne disons pas *une tout autre* origine ; car nous considérons hardiment la suite des mots en « tupi » comme de la même famille et non pas comme limités à la race esquimaude. Mais pour poursuivre cette possibilité il faut faire le voyage à reculons vers l'Ouest, — à partir du Groënland — où nous rencontrerons, pour commencer, dans un dialecte Esquimaux d'Alaska le verbe étrange tup-pi, qui est traduit par « se lever d'une position reposante et rester debout dans la même attitude » ; et si nous ajoutons à ceci le « lak » — « *tupilak* », alors nous « avons » le vilain (voulant dire ici le revenant) qui se lève et reste debout dans la tombe ouverte en guettant attentivement par quel moyen il arrivera à s'échapper pour nuire ou effrayer le voisinage.

On ne pourrait désirer mieux. Je ne crois pas cependant que nous ayons avec le verbe « tuppi », ou peut-être « tupi »

(1) Nom danois importé au Groënland.

trouvé les plus profondes racines du mot ; mais je vais m'arrêter ici.

J'ai donné, à mon point de vue groënlandais-esquimau, et de mon mieux, mes idées sur la question du *tupilak* sur les qualités et l'étymologie duquel j'espère pouvoir revenir un jour ; mais avant de terminer, le respect dû à la vérité me force à donner un extrait que je viens seulement de trouver récemment dans l'œuvre superbe « Primitive Culture » que j'ai si souvent été tentée de citer.

On lit donc dans le chapitre intitulé *Water*-and *River*-spirits la communication surprenante (1) qui suit : ... « In Slavonie laonds » *to-pie-lec* « by whom people are always drowder etc. »).

Il n'y a pas à s'y tromper : « *topielec* » et *tupilak* sont un seul et même objet ayant un seul et même but (voir page I du tupilak groënlandais, « envoyé pour chavirer les hommes de Kayk »).

Autant ce passage est intéressant, autant il est déconcertant en ce qu'il excite à recommencer l'étude du sujet. Je n'en ferai rien cependant, parce qu'il ne détruit pas les indications données, mais plutôt les confirme.

Il ne me reste qu'à mettre en lumière un point concret : pourquoi la vivification du *tupilac* groënlandais doit elle absolument avoir lieu à l'embouchure d'une rivière ? (voir page 4)

(1) Dans ma propre collection d'illustrations groënlandaises il se trouve ce fantôme de tombeau, qui, debout dans la tombe, fait mourir de peur des compagnons de voyage, qui s'etaient installes, avec leur bâteau en cuir, tout pres de la pente où le revenant *Ariagssuak* (celui qui est large d'épaules) venait d'être enterré. Ceux des compagnons qui n'ètaient pas venus assez près pour être tués, on les voit sur l'image n° 2 se hâter d'échapper à travers une rivière ; car, lorsqu'il y a de l'eau entre vous et eux, les revenants deviennent inoffensifs. — Ce n'est point ici le lieu de raconter l'histoire sur Ariagssuak (voir « Evertyr onSagn » ou « tales and traditions »).

Mais il est intéressant de remarquer que le fantôme n'apparait pas comme squelette mais en chair et en os, ce qui répond exactement au vampire de la tombe, duquel il est dit, également dans Prim. Cult : « the corpse thus supplied by its returnig soul with blood, is imagined to remain *fresh* and *supple* and *ruddy* ».

On verra que notre conjecture se rattache de fort près à la vérité ; mais l'hypothèse n'est pas la certitude ; dans la « Primitive Culture » se trouve la pleine lumière : le *tupilak* étant un « Riverspirit » il va sans dire qu'il n'arrive à la vie qu'à l'embouchure d'un fleuve ou d'une *rivière !*

L'HISTORIEN SAHAGUN

ET LES MIGRATIONS MEXICAINES

(*Suite.*)

E. — *D'après le cuadro, n° 1 de l'atlas de Cubas.* — Jusqu'à présent, nous avons étudié l'histoire de la migration mexicaine uniquement dans les auteurs postérieurs à la conquête. Essayons maintenant de la suivre dans deux des rares manuscrits parvenus jusqu'à nous, écrits en signes hiéroglyphiques sur papier de Maguey et conservés au musée national de Mexico. Ils ont, l'un et l'autre, été interprétés par l'éminent M. Ramirez. C'est sa traduction dont nous donnons l'abrégé.

Le numéro 1 figure un carré bleu au milieu duquel se trouve une colline verdoyante surmontée d'un arbre ; à gauche de cette colline, dans le carré, se trouve une tête humaine surmontée d'une tête d'oiseau ; à droite, une tête féminine surmontée d'une coiffure symbolique. Au dessus de l'arbre, est perché un oiseau, le bec ouvert duquel s'échappent un grand nombre de petits signes en forme de virgules. Enfin dans le dit carré bleu, au pied de la colline, est placé un bateau avec un homme couché dedans. A l'angle droit du carré, mais en dehors, nous remarquons une sorte d'objet vert et recourbé. Enfin au dessous est placée une touffe ou botte d'herbes, attachée par deux liens.

L'illustre de Humboldt, à l'exemple de Clavigero et de Siguenza, pensait voir dans ce petit tableau une allusion au déluge. On ne saurait nier en effet, l'existence de la tradition diluvienne au Mexique, même avant la découverte. La tête

d'homme aurait figuré *Coxcox* le Noé américain, et la tête de femme, son épouse *Xochiquetzal*. La colline surmontée d'un arbre ne serait autre que le mont de Culhuacan, l'Ararat mexicain. Le bateau nous figurait le coffre d'Ahuéhuète ou cyprès chauve dans lequel le héros de la légende aurait trouvé un abri. — Enfin, ce serait encore de nouveau Coxcox que l'on verrait une seconde fois couché dans le dit bateau. Dans l'oiseau perché sur l'arbre, Humboldt pensait voir une allusion à la colombe de l'arche, et les virgules sortant de son bec auraient figuré la multiplication des idiomes qui prirent naissance après l'erection de la Tour de Babel.

M. Ramirez fait observer à ce propos que le carré bleu ne saurait figurer le déluge, car il faudrait en dire autant d'un autre carré dont il sera fait mention plus loin.

Enfin, le nom de la femme dont la tête est ici dessinée ne peut se lire *Xochiquetzal*, litt. : Quetzal fleuri, ou oiseau à la fleur, car les ornements qui surmontent son chef et qui constituent des hiéroglyphes primitifs ne renferment ni fleur (Xochitl) ni oiseau (Quetzal).

Enfin, nous verrons de quelle façon tout à fait conforme aux traditions indigènes s'explique la présence du volatile perché sur l'arbre.

Pour M. Ramirez, le carré azur ne figure autre chose que le lac de Chalco, et le bateau indique que les émigrants seraient sortis d'une île sise au milieu du lac. La colline courbée constitue le symbole de la montagne de *Culhuacan*, litt. la Courbée. Enfin, dans la botte de verdure attachée de deux liens, nous rencontrons l'hiéroglyphe bien connu du Xiuhmolpilli, ou cycle de 52 ans, mais dont le sens littéral est « faisceau d'herbes ».

La présence de cet hiéroglyphe signifierait donc tout simplement que les émigrants se mirent en marche au commencement d'un cycle.

N'oublions pas que les peuples de la Nouvelle Espagne ne possédaient point d'ères comme les peuples de l'Europe et de l'Asie Occidentale et calculaient exclusivement par cycles, à la façon des Chinois et des Tartares.

Le numéro 2 représente un groupe de neuf personnes, la face tournée vers l'oiseau en question qu'ils semblent écouter : A leurs pieds se trouve une ligne coupée de traits peints en noir qui se continue jusque sous les pieds d'un autre groupe de cinq personnages situés au dessous du premier et tourné dans un sens différent. La ligne semble continuer jusqu'à un édifice faisant partie du N° 3.

Ramirez reconnait sans difficulté dans les hommes qui écoutent l'oiseau mystérieux Huitziton et ses compagnons, lesquels auraient résolu d'émigrer après avoir entendu à plusieurs reprises l'oiseau qui chantait « *tihui* » - Allons-nous en ! ». Les virgules sortant de son bec constituent la géographie mexicaine, l'hiéroglyphe de la voix, de la parole, du discours ou du chant.

Les neuf personnages du premier groupe feraient allusion à un nombre égal de tribus émigrantes. Quant aux cinq placés en dessous, ils indiqueraient que cinq nouvelles peuplades auraient plus tard, elles aussi, pris le parti de se joindre aux premiers voyageurs. Quant à la ligne jaunâtre mise sous les pieds des hommes, elle figure la route, le chemin par eux suivi ; les points noirs figurent l'empreinte d'un pied humain sur le sol humide. Peut-être même, mais nous n'oserions indiquer cette interprétation qui nous est toute personnelle que sous toute réserve, marquent-ils le nombre de journées de marche ?

Le numéro 3 se compose d'un téocalli à gauche d'un arbre. Celui-ci a à sa droite un groupe hiéroglyphique composé d'un héron ayant au dessous de lui un vase et une ligne bleue avec des points blancs, laquelle est l'hiéroglyphe le plus habituel de l'eau. *(Atl.)*

Enfin, à gauche de ce dernier signe est peint le Xiuhmolpilli ou signe cyclique.

Du pied de l'arbre part une ligne routière que suivent dix personnages se rendant au point marqué par le numéro suivant.

Humboldt regardait ce téocalli comme marquant le pays

d'Aztlan de la légende mexicaine. Ramirez déclare que l'étude du groupe hiéroglyphique ne justifie pas cette interprétation, mais, pas plus que lui, bien entendu, nous n'essaierons de le déchiffrer.

Le Xiuhmolpilli que nous voyons reproduit ici indique une période de 52 ans qui a dû s'écouler entre l'instant où les émigrants se mirent en marche et celui où ils quittèrent l'endroit marqué par le téocalli.

Le numéro 4 se compose d'une colline verdoyante au milieu de laquelle est une grotte ou ouverture, et surmontée d'un vase ayant à droite le signe du cycle.

Evidemment ce groupe a une valeur hiéroglyphique que nous n'entreprendrons pas de pénétrer. Les voyageurs durent y passer une période entière de 52 ans.

N° 5. Une colline verdoyante, surmontée d'un vase et de différents objets que nous n'essaierons pas de déterminer.

Ramirez déclare que ce groupe doit, sans aucune hésitation possible, se lire *Cincotlan*. Ce serait une nouvelle station des voyageurs.

Dix boules placées à côté indiquent dix années de séjour.

N° 6. Arrivée à un lieu appelé, s'il faut en croire Gemelli, Tocolco, ou « humiliation » son hiéroglyphe consiste en une figure humaine couchée sur le ventre au dessus d'un petit monticule. Le signe de cycle placé à côté indique les 52 ans écoulés depuis le départ de la localité N° 4 jusqu'au départ de Tocolco, localité inconnue.

N° 7. Oztotlan, ou « lieu des grottes », marqué par une montagne creuse. On y resta 5 années marquées par autant de points (localité inconnue).

N° 8. Ramirez y reconnaît la localité de Mizquihuala, mais sans nous faire savoir pour quelle raison.

Elle est figurée par un arbre sur un monticule à gauche d'un téocalli. A la droite de celui-ci se trouve un cadavre ficelé à la façon mexicaine. L'hiéroglyphe qui le surmonte nous fait reconnaitre en lui l'un des personnages faisant partie du groupe des 5 que nous avons vu au n° 2.

Il s'etait écoulé plus d'un siècle 1/2 depuis le départ du lac, et comme le fait observer Ramirez on ne concevrait guère qu'un chef ait vécu si longtemps. Le cadavre doit faire plutôt allusion à la disparition d'une tribu ou tout au plus d'une famille de chefs.

Le signe cyclique placé à côté indique un nouvel espace de 52 ans écoulé.

Alcedo place le pueblo de Mizquihuala dans l'alcaldia mayor de Tetepango, à 18 lieues N. de Mexico.

N° 9. *Xalpan* indiqué par un monticule moitié vert, moitié gris. Cette localité est à une dizaine de lieues N. de Mexico, environ. On y fait une station de 15 ans marquée par autant de points. Ne pas confondre avec Xalpantepec, à 30 lieues N. de Mexico, dans le pays Totonaque, non loin de la rive de la mer des Antilles.

N° 10. *Tetepanco.* (litt.) « muraille de pierre » ayant pour hiéroglyphe une sorte de damier ou de travail en mosaïque, plus une sorte de lien ou d'objet dont la nature reste difficile à déterminer.

Les voyageurs y passent cinq années marquées à la façon ordinaire. Ce pueblo qui avait pour chef-lieu Huipuxtla se trouve à environ 22 lieues N. E. de Mexico, par le 20,5 de latitude N et 101 1/2 de long. O. Les émigrants, pour s'y rendre, ont dû faire une pointe vers le N. car *Xalpan*, d'où ils venaient, se trouve sensiblement plus au sud.

11° *Oxtitlipan.* On y demeure onze années marquées par autant de points.

12° *Téozapotlan*, litt. « auprès des divins zapotes » pourrait bien être fautif pour *Tetzapotlan*, « auprès des zapotes ». — Le zapotier, on le sait, est une sorte d'arbre fruitier. L'hiéroglyphe désignant cette localité, consiste en un zapotier chargé de fruits, ayant à sa racine une pierre (tetl) et planté sur un monticule qui répondait à la particule *Tlan* « A-Vers-Auprès » Cinq points indiquent qu'on y est resté cinq ans. La situation de cette localité est incertaine Peut-être convient-il de l'assimiler au *Zapotlan* d'Alcedo

dans l'alcaldia major de Pachuco, près de la cure de Tezayuca, entre Tetepanco ou Tetépango, à 18 ou 20 lieues N. de Mexico et Zumpango qui, lui, se trouve à 20 lieues N. de cette métropole. Or, précisément, Alcedo place Tezayuca quatre lieues plus loin vers le Septentrion.

13° *Ilhuicatepec.* « litt : A la Montagne céleste ». On y reste 4 ans. Nous ne pensons pas pouvoir identifier cette localité au Citlaltepétl, litt : montagne étoilée, qui se trouve à deux lieues N. de Zumpango.

14° *Papantla.* Sit. inc. On y reste 2 ans. Ne pas confondre avec un autre pueblo du même nom à 70 lieues E. N. E de Mexico sur le bord de la Mer des Antilles.

15° *Tzumpango* ou *Tzompango*, dont nous avons déjà précisé la situation. L'hiéroglyphe de ce pueblo représente un crâne enfilé comme ceux que l'on conservait dans les temps mexicains. On y reste cinq ans.

16° *Apazco*, litt. : « La Terrine » indiqué par un vase de terre d'où s'échappe de l'eau, (durée du séjour 4 ans). Le manuscrit se trouve ici en désaccord avec Clavigero. Ce dernier fait arriver les voyageurs à Apazco, où ils ne restent que 3 ans avant de parvenir à Tzompango.

17° *Aticalaquian.* (litt.) « là où l'eau se perd en terre ». On y voit une ligne bleue figurant l'eau qui coule dans un parrallélogramme gris, lequel prétend représenter la terre. Durée du séjour deux ans. La situation est fort incertaine. On ne saurait, en effet, l'assimiler à l'Atitalaquia d'Alcedo, dans l'alcaldia mayor de Tétépango à 21 lieues N. de Mexico. Nos émigrants, on l'a vu, durent y passer longtemps avant, à la suite de leur départ de Tullan, et rien ne permet de supposer qu'ils y soient retournés depuis. Peut-être y a-t-il ici une transposition dans les noms des localités, due à une erreur du copiste ?

18° *Quauhtitlan* (litt.) « Auprès de l'aigle » ville jadis importante à 4 lieues N. N. E. de Mexico, figurée par une tête d'aigle sur un arbre couronnant un monticule (séjour 3 ans). Quelques individus se séparent du gros de l'émigration pour

fonder un établissement séparé, à l'endroit marqué par le nº 19.

19° et 20°. Localités indéterminées dans la première desquelles on reste trois ans.

21° *Azcapotzalco*, litt. « A la fourmilière ». On y reste sept ans. L'hiéroglyphe du cycle indique qu'un Xiuhmolpilli commencé au départ de Mizquihala s'est terminé au moment du départ d'Azcapotzalco. Sur la foi d'une ancienne tradition Ramirez estime qu'une correction chronologique aurait pu avoir lieu en cet endroit.

22° *Chalco*. litt : « dans le jade, ou *Chalchihuitl* ». Les émigrants ne durent faire qu'y passer, car on ne rencontre ici aucun signe chronologique. La plus grande incertitude règne en ce qui concerne la situation exacte de cette localité. L'identifier avec la ville qui a donné son nom au lac de Chalco ne semble guère possible. En effet, elle se trouve à 8 lieues S. de Mexico. Or, les Aztèques y seraient arrivés après avoir passé par Azcapotzalco, un peu au nord de Tlacopan. Au bout d'un temps sans doute assez court, ils quittent Azcapotzalco pour se rendre à Tolpetlac qui doit être à environ 7 kil. N. E de Mexico. Les émigrants auraient donc fait un énorme crochet qu'aucune relation ne mentionne d'une façon précise. Peut-être faudrait-il là encore admettre une erreur de la part de l'annaliste.

Inutile d'ailleurs de rappeller ici le Saint-Augustin de Chalco, indiqué par Alcedo, comme faisant partie de l'alcaldia mayor de Valles et dont la capitale se trouvait à 140 lieues N. de Mexico, non plus que le Chalco de l'alcaldia de Zochicoatlan à 57 lieues environ au N. de la même métropole. Ni l'une ni l'autre de ces localités n'ont visiblement rien à faire ici.

23° *Pantitlan*. Loc. inc.

24° *Tolpetlac*. Déja vu.

25° *Epcohuac*. Loc. inc. Ramirez suppose que ce terme serait fautif pour *Tlécohuac*, « au Serpent de feu ». En effet l'hiéroglyphe de cette localité représente un serpent recourbé sur lui-même et un feu (*Tletl.*) allumé tout auprès.

On sait, en effet, qu'en Mexicain, l'on appelle *Tlécohuatl* ou serpent de feu, un ophidien reputé très venimeux. Rien, en tous cas, ne nous autorise à assimiler cette localité au *Yeicoatl*, litt. : Trois Serpents, de Tezozomoc. Ce qui est certain, c'est que les émigrants ne firent que la traverser, mais n'y séjournèrent point.

26° *Cuautepec*, litt. : « A la montagne de l'aigle » Sit. inc. sans doute fort différente du *Cuautepec* d'Alcedo, pueblo de l'alcaldia de Tlapa à 71 lieues environ S. E. de Mexico, différente également du *Cuautepec* dans le territoire de Tlaxcala, district de Tlaxcala, par le 19,28 L. N. environ, ni avec le *Cuautepec* de l'état de Mexico (district de Cuernavaca) qui se trouverait à environ 25 lieues S. de Mexico.

27° *Chicomoztoc*. (aux Sept Grottes). Sit. inconnue. Ils y restèrent 8 ans (1).

28° *Huitzquilocan*, (lieu des chardons). Séjour de trois ans. Situat. inc.

29° *Xaltepozhuaucan*, 4 ans de séjour. Sit. inc.

30° *Cozcacuauhco*, « auprès du vautour » de l'oiseau de proie. On y reste 4 ans. Son hiéroglyphe est une tête de vautour.

31° *Techcatitlan*, « auprès de l'obsidienne. » On y reste cinq ans.

32° *Azcaxochic* « à la fleur des fourmis ». On y reste quatre ans.

33° *Apan*, « vers l'eau ». On ne fit qu'y passer.

34° *Tepetlapa*, (auprès de la montagne ou *Tepetl*). On y reste cinq ans.

35° *Teozomaco*, « au singe de pierre ». On y reste 6 ans.

36° *Chapultpec* litt : « à la montagne de la sauterelle » ainsi que l'indique l'hiéroglyphe du nom de cette localité, lequel consiste en une sauterelle au sommet d'un monticule.

37° Dans une localité dont le nom est indiqué par une tête et gigue de chevreuil, mais dont Ramirez ne nous donne pas

(1) Cette localité et les huit suivantes sont au sud de Mexico, ce qui indique un retour sur leurs pas opéré par les émigrants.

la lecture, une partie des émigrants voulant se rendre à Tlatelolco, est défaite par les Colhuas sur les bords du lac.

38° Les prisonniers sont conduits à *Culhuacan*, dont il a été parlé plus haut. L'hiéroglyphe de cette ville consiste, ainsi qu'il a déjà été dit, en une montagne à pointe recourbée.

39° Localité qui semble indentique à celle d'*Accolco*, où les Mexicains cherchèrent un refuge contre leurs ennemis, au milieu des marais. Elle est marquée par un carré bleu environné de touffes d'herbes et du milieu duquel émergent trois têtes humaines. Toutefois, ils y sont relancés par les princes des Culhuas qui les soumettent au tribut. C'est ce qu'indiquent deux personnages en marche tenant des présents à la main.

40° Localité incertaine marquée par un carré bleu ; cela indiquerait un lac ou un marais.

41° Séjour de 6 ans sur les ilots du lac de Tezcuco.

42° Endroit inconnu où l'on offrit un sacrifice humain, marqué par une tête ensanglantée et où se livra un combat indiqué par le signe hiéroglyphe habituel.

43°, 44°, 45°, 46° Localités inconnues dans chacune desquelles émigrants restèrent 10 ans, ce qui fait 40 en tout.

47° *Mixiuhcan* - lieu de l'enfantement -, ayant pour hiéroglyphe une femme avec un nouveau-né. On n'y séjourna pas.

48° Localité inconnue où l'on resta 4 ans, et où se termina le 4ᵉ cycle écoulé depuis le début du voyage, c'est-à-dire 208 ans.

49° *Tenochtitlan* ou Mexico, marqué par un nopal.

Le manuscrit en question, ainsi bien que le suivant se fait remarquer par le grand nombre de localités des environs de Mexico dont il nous donné les noms, mais dont la situation exacte n'est pas toujours facile à indiquer (1).

F. — *D'après le Cuadro N° II*. — Ce document consiste en un seul morceau de papier de Maguey, mais replié sur

(1) Garcia y Cubas. Atlas. *In fine*.

lui-même de façon à former cinq registres. Il présente tous les caractères d'une époque antérieure à la conquête.

1er *Registre :* Le N° 1er nous représente un lac sur une île au milieu, dans laquelle se trouve un téocalli : deux figures humaines placées en bas indiquent les habitants de ce pays. Un nautonnier gagne le rivage opposé avec sa barque. Sans doute il symbolise les émigrants. Suivant toute apparence, il s'agit ici du lac de Chapala, comme dans le manuscrit précédent.

Des traces de pas dans la direction d'une montagne recourbée annoncent que les émigrants se rendent au mont de Culhuacan, dont il a déjà été parlé dans le récit de Tezozomoc. A gauche de la montagne se voit un carré contenant un point, signe de l'unité, accompagné de signe Tecpatl, un Silex, c'est-à-dire sans doute que nos voyageurs arrivèrent à Culhuacan en l'année Cé-tecpatl ou I Silex, laquelle était, comme l'on sait, la première de la 3e indiction, ou la 27e du cycle de 52 ans.

Au centre de la montagne de Culhuacan se voit une tête accompagnée de divers symboles dont nous n'entreprendrons pas ici de pénétrer le sens. Elle semble parler, ainsi que l'indiquent les espèces de virgules qui sortent de sa bouche. Ramirez y reconnait une théophanie du dieu Huitzilopochtli, prescrivant à ses adorateurs de lui rendre un culte et d'instituer un sacerdoce en son honneur. Voyez à cet égard ce que raconte Torquemada.

Devant la montagne sont représentés assis huit petits personnages ayant derrière la tête l'hiéroglyphe *calli* ou maison. Cela signifie, d'après notre auteur, autant de familles ou tribus arrivées à Culhuacan ; les hiéroglyphes les surmontant nous indiquent parmi elles, celles des Chalcas, des Malinalcas, probablement la tribu Nahoa qui étendit sa domination sur les Mazahuas des Othomies, et Matlazingas etc. Évidemment, il s'agit ici de la nation proprement dite des Matlazincas ou Pirindas qui, par la langue sans doute aussi bien que par le sang, se rattachaient

à la race Othomie, non à la race Nahoas, mais seulement de princes d'origine mexicaine auxquels ils furent soumis. Ainsi nous avons vu les Mams du Soconusco bien qu'appartenant à la souche Mahya-Quichée subir jusque dans leur idiôme une influence nahuatle indiscutable.

N° 2. Les émigrants symbolisés par les 4 porteurs du dieu se remettent en marche. On remarque parmi eux trois prêtres et une prêtresse. Ceci nous rappelle un passage du mythe de Votan où il est dit que ce personnage éleva à Huéhuetlan dans le Soconusco, un temple. Trois indiens d'origine plébéïenne sous les ordres d'une indienne d'extraction princière le desservaient. Ne convient il pas de voir ici une trace de cette suprématie attribuée au principe féminin chez les Toltèques du groupe occidental, ainsi que l'a constaté L. Angrand, et des tendances gynécocratiques de leur religion? N'oublions pas, en effet, que Votan paraît avoir eu pour vassaux les Tzéquils qui étaient incontestablement de race mexicaine ou toltèque occidentale, et il est tout naturel d'admettre qu'au point de vue du culte et du cérémonial, ce personnage mystérieux ait bien pu leur faire quelques emprunts.

Nos voyageurs arrivent ensuite à un arbre qui se brise. Cinq points placés à côté du tronc pourraient bien indiquer, observe Ramirez, autant d'années passées en ce lieu.

Tandis qu'un grand nombre de petits personnages restent assis, occupés à manger, les trois indiens et la prêtresse se remettent en marche, c'est-à-dire qu'ici les Mexicains se refusent de les suivre et se séparent du gros de l'émigration. Nous voyons là une confirmation du récit de Tezozomoc auquel nous renvoyons le lecteur.

S'étant enfin mis en marche, les Mexicains arrivent à un endroit nommé, dit Ramirez, Cuextlichocayan où, d'après la peinture que nous étudions, eurent lieu des sacrifices humains. Confrontez ce passage avec celui de Tezozomoc concernant les Tzentzon Apan.

L'aigle placé devant un personnage armé d'une lance à

pointe tournée vers le sol pourrait bien être une réminiscence de la légende de Quilatzli, telle que la raconte Torquemada.

Nous ne savons ce que figure la montagne sur laquelle est assis un personnage en train de parler et qui termine le 1er registre à droite. Elle nous fait vaguement songer au Tzatzitépetl, ou montagne du ban, de l'avertissement dont il est parlé dans l'histoire de Quetzalcoatl.

2e *Registre*, N°3. Les émigrants arrivent à Coatlicamac, figuré par une montagne surmontée d'un buste de serpent la gueule ouverte. Ils sont représentés comme précédemment par 4 personnages. On les a dessinés assis pour exprimer qu'ils firent une assez longue station en cet endroit. En effet, leur séjour n'y aurait pas été de moins de 28 ans. Cette période aurait d'ailleurs commencé en l'an « Omé-Calli », deux maisons, c'est-à-dire la 28e année d'un cycle de 52 ans, pour se terminer à la fin d'une année marquée par le signe Ce-tecpatl, 1 silex, c'est-à-dire à la fin de la 3e année du cycle suivant. Du reste, pour donner au lecteur une idée exacte de la façon dont les peuples de la Nouvelle Espagne marquaient les computs de leur calendrier, nous allons offrir ici la traduction du passage écrit en caractères hiéroglyphiques et qui nous fait connaître le nombre des années passées à Coatlicamac. Nous y verrons une confirmation de notre façon de voir sur la direction usuelle des caractères aussi bien chez les Mexicains que chez les Yucatèques. Sans doute, comme tous les peuples faisant usage d'idéogrammes, elle n'était pas absolument uniforme ; l'on pouvait, au besoin lire de droite à gauche comme chez les Sémites, ou de gauche à droite comme chez les Européens, de haut en bas comme le font les Chinois ou de bas en haut. Toutefois le mode de lecture habituel parait avoir été de bas en haut. On remarquera de plus que la série des signes numériques commence par la gauche, mais que les lignes se suivent en boustrophedon, comme chez les anciens grecs, c'est-à-dire que chacune d'elles suit un ordre différent de la

précédente, que la 2e, par exemple, débutera par la gauche, la 3e par la droite comme la 1e et ainsi de suite. Enfin les trois signes appartenant au 2e cycle se déchiffrent de haut en bas. On pourra juger de tout ceci par la transcription ici donnée.

9 calli 48e	10 tochtli 49e	11e acatl 50	12e tecpatl 51	13e calli 52	1 tochtli 1e
8 tecpatl 47e	7 acatl 46e	6e tochtli 45e	5 calli 44	4 tecpatl 43e	2 acatl 2e
12 acatl 38e	13e tecpatl 39e	1 calli 40e	2 tochtli 41	3e acatl 42e	3e tecpatl 3e
11 tochtli 37e	10e calli 36e	9 tecpatl 35e	8 acatl 34	7e tochtli 33e	
2 calli 28e année du cycle	3e tochtli 29e	4 acatl 30	5 tecpatl 31	6 calli 32e	

N°4. Ils reprennent leur voyage en l'an Yei Tecpatl. (3 silex). Les émigrants arrivent à Tullan en l'année Nahui Calli (4 canne). Ils y restent 19 ans.

N° 5. Arrivée à Atitlaquian. On y reste 10 ans.

N° 6..... à *Tlemaco*, litt. : « à la main de feu ». Le séjour est de 5 ans. Cette localité doit sans doute être assimilée à celle qui porte le même nom dans l'ouvrage d'Alcedo et que ce géographe place dans l'alcaldia mayor de Tetepango-Huipuxtla, sans doute à 23 ou 24 lieues de Mexico.

N° 7. *Atotonilco* (déjà vu). On y reste 4 ans.

N° 8. *Apasco* (déjà vu). On y reste 12 années dont la dernière tombe en Omé Acatl. (2 canne) et marque la fin d'un cycle de 52 ans.

N° 9. *Tzumpango* (déjà vu). On y séjourne 4 ans.

N° 10. *Xaltocan*, sans doute le San Jago de Xaltocan d'Alcedo, sur les bords du lac de même nom, à cinq lieues N. de Mexico et à 2 lieues S. de Zumpango.

N° 11. *Acolhuacan*, sit. inc.. On y reste 4 ans.

N° 12. *Ehécatepec* (déjà vu), sans doute San Cristobal Ecatepec de la carte de M. le docteur Jourdannet, jadis sur les rives du lac de Tezcuco et non loin de celui de San Cristobal, à environ 18 kilom. N. N. E. de Mexico.

N° 13. *Tolpettac* (déjà vu). Séjour de 8 ans.

N° 14. *Coatitlan*. Si cette localité doit être identifiée au Cuauhtilan de Tezozomac, à 4 ou 5 lieues N. de Mexico, il faudrait admettre que les émigrants, après avoir quitté Ecatepec, auraient rebroussé chemin vers le N. O. ce qui n'est pas prouvé. En tous cas on y séjourna 20 ans. C'est pendant cette longue station que les habitants de Chalco apprennent aux émigrants à cultiver le maguey.

4e *Registre*. N° 15. Arrivée à *Huixachtitlan* séjour de 4 ans. L'on y perfectionne l'art de cultiver le maguey et l'on découvre l'art d'en fabriquer la boisson énivrante connue sous le nom de Octli ou Pulqué.

N° 16. Séjour de 4 années à *Tecpayocan*. La dernière d'entre elles était Omé Acatl (2 canne) et marque la fin d'un autre cycle.

N° 17..... de 4 ans à *Pantitlan*. Avant d'arriver dans cette localité, les voyageurs eurent un combat à soutenir. La dernière année, on eut à souffrir d'une épidémie.

N° 18..... de 6 ans à *Amalinalpan*.

N° 19. On passe par *Azcapotzalco*.

N° 19 bis. Retour à *Pantitlan*. On y passe 4 ans et l'on se rend à

N° 20. *Alconahuac*. (Séjour 4 ans).

Les stations suivantes sont dans leur ordre :

N° 21. *Popotla* (séjour 4 ans).

N° 22. Loc. inconnue.

N° 23. Atlacuihayan à 2 lieues S. O. de Mexico.

N° 24. Chapultepec, séjour de 20 ans. Le dernier omé-

acatl est marqué par la fin d'un cycle et la cérémonie du feu nouveau.

N° 25. Poursuivis par leurs ennemis, les Mexicains quittent cette dernière localité pour se rendre à Acocolco (aujourd'hui Aculco), où ils passent deux ans au milieu des broussailles et ronces du lac de Tezcuco. Il faut le distinguer d'un autre *Acocolco* vers 7 à 8 lieues S. O. de Mexico et où, d'après un manuscrit indigène, les émigrants se seraient rendus après avoir passé par Chapultepec (1).

N° 26. Les Mexicains sont vaincus par le roi de Coloacan et une partie d'entre eux emmenés captifs dans cette ville.

N° 27. Loc. inc. où une partie des vaincus passe deux années.

N° 28. A la suite d'une guerre des Xochimilques contre le roi de Coloacan, ce dernier qui devait la victoire en grande partie à ses vassaux mexicains, effrayé de la valeur par eux déployée, les rendit à la liberté, ou à dire vrai les expulsa. Ces derniers en profitent pour se rendre à l'ilot où fût élevée la ville de Mexico Tenochtitlan.

Voici terminé le récit de la migration des Mexicains telle que nous la font connaître les historiens. Donnons maintenant un tableau de la concordance de leurs différents récits. Sans doute, il nous présentera bien des points obscurs. Le plus souvent, les narrateurs ne se sont pas piqués d'une exactitude trop scrupuleuse, et ils ne se trouvent guère absolument d'accord que par un nombre de points assez restreints. Identifier les stations designées ne nous a pas toujours été possible malgré tous nos efforts et nous avons pris soin d'indiquer celles dont la situation exacte reste douteuse. Un point d'interrogation marque les localités que les auteurs semblent avoir reportées à une place autre que celle qui convenait.

Ajoutons que des migrations différentes semblent avoir

(1) M. le Dr Seler, *Wo lag Aztlan, die Heimat der Azteken?* p. 321 et suiv. du n° 20 du t. LXV *Globus* (Braunschweig, 1894).

parfois été confondues entre elles. L'on peut cependant se faire une idée d'ensemble de la marche suivie par le gros de l'invasion des tribus de race mexicaine. Parties de l'état de Sinaloa ou plutôt de Jalisco, nous les voyons traverser le Michoacan à l'est, puis se diriger quelque peu vers le Nord, pour revenir ensuite au midi, et s'établir enfin dans la région d'Anahuac ou des Grands Lacs.

(A suivre.) Cte CH. DE CHARENCEY.

DE LA CONJUGAISON NÉGATIVE

AINSI QUE DE

L'INTERROGATIVE ET DE LA DUBITATIVE.

2° Insertion d'une particule dans le conglomérat verbal.

Le Dinka insère une particule négative entre le sujet pronominal et le verbe ; cette particule est *a-tshi* ou *a-tshie* pour le présent et le futur, et *keitsh*, contraction de *kei-tshi*, pour le parfait. Ex. : *gen atshie lo*, je ne vais pas ; *gen atshie bi lo*, je n'irai pas ; *gen akeitsh lo*, je ne suis pas allé.

L'Odschi insère entre le pronom personnel et la racine verbale la particule négative *n* : *mï-n-ko*, je ne vais pas ; *wo-n-ko*, tu ne vas pas ; *m-a-n-ko*, je ne suis pas allé ; *w-a-n-ko*, tu n'es pas allé ; *mi-re-n-ko*, je n'irai pas.

Le Sonhrai infixe entre le pronom et la racine verbale la particule négative *na* : *e koi*, je viens ; *e na koi*, je ne viens pas ; *ma koi*, tu viens ; *ma na koi*, tu ne viens pas.

Le moyen employé est plus remarquable lorsque l'on conjugue au moyen de l'auxiliaire *go*, être ; alors la racine de l'auxiliaire varie elle-même. Nous renvoyons sur ce point à la rubrique de la conjugaison négative proprement dite.

L'Ibo forme une conjugaison négative en suffixant la particule *gi*, *gu*. Verbe actif : *nye*, donner. 1. *a-nye-yu-m*. 2. *ngi-nye-gi*. 3. *ya-nye-gi* ; pl. 1. *āyi nye gi*. 2. *ūmu guye gi*. 3. *hā nye yi*. — Passif : *tibu*, frapper. 1. *ē-tibu-gu-m*. 2. *ē-tibu-gu-ngi*. 3. *ē-tibu-gu-ya* ; pl. 1. *ē-tibu-g-āyi*. 2. *ē-tibu-g-ūna*. 3. *ē-tibu-gu-hā*.

Dans toutes les langues de la famille Bantu le verbe négatif se forme en insérant *nga*, ou son abréviation *a* entre le pronom et le verbe, mais en même temps on ajoute *i*, ce qui fait que ce procédé appartient à la rubrique du cumul de deux indices négatifs. S'il y a des indices de temps ou de mode, *nga* est inséré entre ces indices et la racine verbale : *di-tanga*, j'aimais ; *di-nga-tanda*, je n'aime pas ; *ben-di-tanda*, j'aimais ; *ben-di-nga-tandi*, je n'aimais pas ; *ben-di-tand-ile*, j'avais aimé ; *ben-di-nga-tandile*, je n'avais pas aimé. Ici la désinence n'est pas modifiée.

En outre, le verbe auxiliaire *ya* qui figure à certains temps du positif se supprime au négatif : *di-ya-tanda*, donne au négatif *a-ndi-tandi*.

On voit qu'en outre dans ce cas il y a interversion dans l'ordre des mots.

Le négatif *nga* et *a* du Cafre est *nga* en Yao, *ga* en Sechuama, *ka* en Mozambique, *ke* et *ka* en Angola, *ha* en Suahili.

Une autre particule négative est *ta (ti)* en Tonga, *ta* ou *ti* en Ganda. En général, à l'indicatif absolu, elle ne s'infixe plus, mais se préfixe : *ta ba boni*, ils ne voient pas ; mais dans les modes obliques, subjonctif etc., elle s'infixe entre le pronom et le verbe : *aba mba-ntu ba-tu-boni*, les hommes voient.

Une troisième particule négative ou auxiliaire négatif est *si* (Chwana *se*, Kamba *di*, Mpongué *re*, Herero et Mozambique *hi*).

Ces auxiliaires négatifs chassent les auxiliaires positifs.

Voici quelques exemples :

Tonga : *boni*, voir.

1. *n-si-boni*, *ta-ndi-boni*, je vois, 2. *ta-u-boni*, 3. *ta-a-boni* ; pl. 1. *ta-tu-boni*, 2. *ta-mu-boni*, 3. *ta-ba-boni*.

Temps relatif.

1. *ndi-ta-boni*, moi qui vois, 2. *u-ta-boni*, 3. *u-ta-boni* ; pl. 1. *tu-ta-boni*, 2. *mu-ta-boni*, 3. *ba-ta-boni*.

Gandor, *labba*, voir.

1. *si-labba*, je vois, 2. *t-o-labba*, 3. *t-a-labba* ; pl. 1. *ti-tu labba*, 2. *ti mu-labba*, 3. *ti-ba-labba*.

Temps relatif.

1. *ndi-ta-labba*, 2. *a-ta-labba*, 3. *u-ta-labba* ; pl. 1. *tu-ta-labba*, 2. *mu-ta-labba*, 3. *ba-ta-labba*.

Cafre, *bona*, voir.

1. *a-ndi-boni*, 2. *a-ku-boni*, 3. *a-ka-boni* ; pl. 1. *a-si-boni*, 2. *a-mu-boni*, 3. *a-ba-boni*.

Temps relatif.

1. *ndi-nga-boni*, 2 *u-nga-boni*, 3. *u-nga-boni* ; pl. 1. *si-nga-boni*, 2. *ni-nga-boni*, 3. *ba-nga-boni*.

Tette.

1. *si-ndi-ona*, 2. *s-u-ona*, 3. *s-a-ona* ; pl. 1. *si-ti-ona*, 2. *si-mu-ona*, 3. *si-ma-ona*.

Dans la langue Sombrai, lorsqu'on emploie le verbe *go* être, pour former une conjugaison périphrastique, le négatif s'exprime en remplaçant *go* par *si* : *a-go-koi*, je vais ; *a-si-koi*, je ne vais pas ; *ni-go-koi*, tu vas ; *ni-si-koi*, tu ne vas pas.

En Auca, on suit le même procédé. On incorpore entre le verbe et le pronom les particules négatives *no* ou *la* : *aye-n*, j'aime ; *aye-la-n*, je n'aime pas ; *aye-l-i*, si j'aime ; *aye-no-l-i*, si je n'aime pas.

Dans la langue Mazatèque, la conjugaison négative se forme en infixant *he* entre le verbe et le pronom sujet : *shindà-he-a*, je ne suis pas bon ; *shindà-he-hi*, tu n'es pas bon.

En Aléoute le négatif s'exprime par l'une des deux particules *ulok* ou *la* qui sont infixées : *sju-kuq-in*, je prends ; *sju-là-kaq-in*, je ne prends pas ; *sju-lga-kuq-ing*, je suis pris ; *sju-lga-là-kaq-ing*, je ne suis pas pris ; *sju-naχ-tχin*, tu as pris ; *sju-nag-uloχ-tχin*, tu n'as pas pris.

Comme on le voit, il y a, en outre, une modification vocalique dans la racine *kuq* qui devient *kan*.

Le cours de la flexion présente aussi diverses abréviations ou extensions qui semblent constituer une nouvelle conjugaison négative complète, quoique l'infixation semble le point essentiel.

Le verbe passif devient négatif au moyen de la suffixation de *ulok*.

A l'une des formes du parfait le négatif supprime la caractéristique temporale *t*.

En Koibale et en Karagasse, la conjugaison négative se distingue de la positive en ce qu'on intercale entre le verbe et les indices des modes et des temps les particules *ƀas, pas, mas* au futur premier et au futur second, et aux autres temps *ƀa, pa, ma*.

Les langues Polynésiennes infixent la particule négative *ikori* suivie de celle *te* entre l'indice temporal d'un côté, et le pronom personnel avec la racine verbale de l'autre. Ces particules varient suivant les dialectes. Ce sont :

Samoan, *le* ; Tonga, *ikai* ; Maori, *te, kore* au présent et au futur, et *kikai*, au prétérit ; Hawaï, *aole* ; Nukahiva *akoe, a'oe, koe, aùma* ; Tahiti, pour le présent *eere, eete, eore*, pour le futur *eima, eina, eitu*, pour le prétérit *avere, aima, aina, aipan, aita*.

Voici des exemples de la conjugaison négative :

En Tonga.

Affirmatif	Négatif

Présent.

oku, où alù, je vais ; *oku* est le signe temporal, *où* le pronom et *alu* la racine verbale.

oku ou alu, je vais.	*oku ikai te u alu*, je ne vais pas
oku ke alu, tu vas.	*oku ikai te ke alu*
oku ne alu, il va.	*oku ikai te ne alu*
oku ta alu, nous allons.	*oku ikai te ta alu*
oku ma alu, id.	*oku ikai te ma alu*

Prétérit.

naa ku alu, je suis allé	*nae ikai te u alu*,
naa ke alu,	*nae ikai te ke alu*,
naa ne alu	*nae ikai te ne alu*,
naa ta alu, nous sommes allés	*nae ikai te ta alu*

PLUS-QUE-PARFAIT.

ne kuo ou alu	*kuo ikai te u alu*
ne kuo ke alu	*kuo ikai te ke alu*
ne kuo ne alu	*kuo ikai te ne alu.*

(Ici le préfixe *ne* est supprimé au négatif).

FUTUR.

te ù alu	*e ikai te u alu*
te ke alu	*e ikai te ke alù*
te ne alu	*e ikai te ke ulu.*

(Ici le négatif ajoute la particule *e*).

Le Tongouse infixe une particule négative entre la racine verbale et le pronom personnel, cet indice est *pat* qui devient euphoniquement *pap* et *pak*.

Indic. présent : 1. *bisa-bin*, je coupe, 2. *bisa-gin*, 3. *bisan* ; pl. 1. *bisa-bit*, 2. *bisa-gu*, 3. *bisal-lar*.

Au négatif : 1. *bis-pap-pin*, 2. *bis-pak-kin*, 3. *bis-pat* ; pl. 1. *bis-pap-pit*, 2. *bis-pak-kit*, 3. *bis-pat-tar*.

Prét. : 1. *bis-ti-m*, 2. *bis-ti-ng*, 3. *bis-ta* ; pl. 1. *bis-ti-bit*, 2. *bis-ti-git*, 3. *bis ti-lara*.

Nég. : 1. *bis-pa-ti-m*, 2. *bis-pa-ti-ng*, 3. *bis-pa-ta* ; pl. 1. *bis-pa-ti-bit*, 2. *bis-pa-ti-git*, 3. *bis-pa-ti-lara*.

Au potentiel l'indice devient *im* : 1. *bis-im-aja-bin*, 2. *bis-im-aja-gin*, 3. *bis-im-ārai*.

Le Türk suit exactement le même système. L'indice négatif est *mas*, *maz*, *ma*, quelquefois il remplace l'indice positif.

Verbe *bar*, aller.

Présent : 1. *bar-ir-men*, 2. *bar ir-sen*, 3. *bar-ir* ; pl. 1. *bar-ir-miz*, 2. *bar-ir-sir*, 3. *bar-ir-lan*.

Au négatif : 1. *bar-mas-men*, 2. *bar-mas-sen*, 3. *bar-mas* ; pl. 1. *bar-mas-miz*, 2. *bar-mas-siz*, 3. *bar-mas-lar*.

A l'impératif : *bar-gil* et *bar-ma-gil* ; *bar-sin* et *bar-ma-sin*.

Le négatif se cumule avec le causatif, est... *bar ma-tin-men*, je ne fais pas aller.

L'Ostiake, le Magyare, le Mandchou, le Mongol, ne paraissent pas connaître la conjugaison négative.

Le Japonais marque aussi par une infixation le négatif, et cette négation est en général *an, anu, anai*, mais au futur il prend l'indice *mai* ; il en résulte une véritable flexion.

Le Chinois infixe aussi, autant que le peut une langue monosyllabique, c'est-à-dire quand il se présente un verbe composé. L'indice est *put* : *hoèi put lāi*, il ne revient pas ; *nâ put khiü*, il n'emporte pas.

En Khassia, la particule négative *im*, à l'impératif *wat*, se place entre le pronom personnel et le verbe ; au futur elle s'introduit après l'indice du futur *in*.

Verbe *ong*, parler ; *nga'm ong, nga'm dang ong, nga'm la ong*, *nga'm dang la ong*, *nga'm dang lah ong*, etc.

Dans la langue Ude, il y a infixation : l'indice du négatif est *the*, qui s'infixe au milieu du conglomérat : *tsam-zu-eχa*, j'écris ; *tsam-the-z-eχa*, ou *the-z-tsam-eχa, tsam-eχa-the-z*, je n'écris pas. Il en résulte qu'il y a conjugaison d'auxiliaire négatif. Nous renvoyons à cette rubrique.

La langue mélanésienne de Nengoné conjugue négativement en infixant *deko* ou *deko ma* pour le négatif et *haga* ou *da* pour le prohibitif.

Racine *menenge*, s'asseoir.

Aoriste positif : *inu me menenge* ; nég. : *inu deko ma menenge.*

Duratif pos. : *inu tshi menenge* ; nég. : *inu deko tshi menenge.*

Prèterit : *inu ha menenge* ; nég. *inu deko ha menenge.*

Prohibitif : *hage menenge.*

2. *Enclave du verbe entre deux indices négatifs.*

Ce cas se présente d'abord dans une langue africaine, la langue Ewe. On change le positif en négatif en préfixant *nye* et en suffixant *o* à la fois.

Aoriste, au positif : *me-yi, wo-yi, e-yi* ; pl. *mi-yi, mī-yi, o-yi*

Au négatif : *nye-me-yi-o*, *wo-me-yi-o*, etc.

Duratif ; au positif : *me-yi-a*, *wo-yi-a*, etc.

Au négatif : *nye-me-yi-a-o*, *wo-me-yi-a-o*.

Il en est de même en Mande : on préfixe *te* et on suffixe *lu* à la fois : *a-te-ta-no-la*, il ne peut pas prendre cela ; *en-te-tu-la*, je ne voulais pas aller ; en Vei, au contraire, on se contente de préfixer la particule *re*, ou plutôt la réunion de l'affirmation et de la négation : *be-re*. Quant au négatif de l'impératif, c'est-à-dire au prohibitif, l'indice est *ka-na*, ou plus exactement *na*. Un des verbes auxiliaires du Mandé est *kar*, faire, la particule négative alors employée est *bi*.

En Haussa, le verbe est enclavé entre la particule négative *ba* répétée deux fois : *na-sanni*, je sais ; *ba-na-sanni-ba*, je ne sais pas.

Ce procédé est suivi par les langues Bantou, qui à la fois insèrent *nga* ou *a* entre les pronoms ou les indices de mode et le verbe, et convertissent l'*a* final du positif en *i*, ainsi que nous le verrons plus loin.

En Tupi-Guarani, le verbe se conjugue au futur négativement à la fois par la préfixation de *na* et l'infixation de *shoē*, *sho* et de *i*, de sorte qu'il y a, en réalité, trois indices.

Ex : 1re p. *a-yuka-ne*, je tuerai ; *n-a-yuka-i-shoē-ne*, je ne tuerai pas ; 2e p. *ere yuka ne*, tu tueras ; *nd-ere-yuka-i-shoē-ne*, tu ne tueras pas ; 3e p. *o yuka-ne*, il tuera ; *n-o-yuka-i-shoē-ne*, il ne tuera pas.

Au present, il suffit de préfixer *n* et de suffixer *i* à la fin, ce qui réduit à deux indices : *n-a-yuka-i*, je ne tue pas ; *na-pe-yuka-i*, vous ne tuez pas ; *na-she-maenduar-i*, je ne me souviens pas.

Dans l'ensemble des dialectes Tupi on préfixe *na*, *ne*, *n*, *nd*, et on suffixe en même temps *i*, *a*, *je*, *ne*, *re*, *ixé*, *isé*, *ixo*, *isoé*, *soere*, *yme*, *eme*, *umé*, *ey*, *mbae*, *rua*, suivant les dialectes et les temps.

En Chiquito on forme la conjugaison négative à la fois en préfixant *tshe, untshe*, *untshete*, *ntshe*, et en suffixant *pi*, de telle sorte que le verbe se trouve enclavé entre deux négations : *tshe kristiano-pi-ngi*, je ne suis pas chrétien.

Le Kichua pratique aussi l'enclave du verbe entre le négatif *mana* ou le prohibitif *ama* et la particule paragogique *chu* : *mana muna-n-y-chu*, je ne veux pas ; *c'am muna-ri-nki-chu*, tu ne veux pas ; *ama-rura-y-chu*, ne le fais pas. Quelquefois cependant *chu* est omis, par exemple, quand une proposition subordonnee est jointe à la principale, ou au parfait ou au plus-que-parfait de l'optatif, ou dans la réunion de l'interrogation et de la négation, ou quand la négation porte sur les adjectifs. En cas de proposition interrogative-negative, on emploie cependant *chu*, mais alors il est le signe de l'interrogatif et se place immédiatement après *mana* : *mana-chu uyari-nki*, n'entends-tu pas ?

Le même système est suivi par le Copte et le Tamasheq. Ces deux langues expriment le négatif par des particules préfixées ou suffixées, mais lorsqu'il s'agit de donner plus de force à la négation, elles emploient à la fois deux particules, ce qui rappelle le système du français.

En Copte on enclave le verbe entre des particules, l'une préposee et l'autre suffixée : *en-ti-na-mu-an,* je ne mourrai pas.

En Tamasheq la seconde particule n'a rien en soi denégatif ; elle correspond exactement au *pas* et *point* du français et à un autre mot : *rien* (*rem*). On préfixe *ur*, *u* et l'on postpose *haret*, chose : *ur ten hid*, tu n'as pas vu ; *ur tenhid haret*, tu n'as rien vu du tout.

C'est aussi le système remarquable du français. Chacun sait que la négation qui affecte le verbe s'exprime par les mots : *ne.... pas, ne.... point*, entre lesquels le verbe est enclavé. Ce qui est curieux, et d'ailleurs bien connu, c'est que ni *pas* ni *point* n'ont originairement aucun sens négatif ; ils signifient un *pas* ou un *point*, de même que *rien (rem)* signifie une chose. *Je n'aime pas, je n'aime point*, signifient donc : *Je non aime d'un pas, je non aime d'un point.* Ils ne sont qu'intensifs, mais ici intensifs de la négation ; dans la sensation actuelle, ils ont même pris une signification négative, et l'adjonction des deux particules semble nécessaire. La négation s'accomplit donc par l'enclave du verbe.

Le même procédé est suivi par les langues Néo Celtiques ; en breton armoricain on dit : *ne garan quet*, je n'aime pas.

L'emploi de *pas* et de *point* n'est pas tout à fait *ad libitum*. *Point* nie plus fortement, et toujours d'une manière absolue, il ne peut être accompagné d'aucune restriction ; il en est tout autrement de *pas*.

Après un certain nombre de verbes, on peut supprimer *pas* et *point*, et on se contente de *ne* ; ces verbes sont *cesser*, *oser*, *pouvoir* ou *savoir* dans le sens de *pouvoir* ; il en est de même si *pas* et *point* sont remplacés par des équivalents : *guère*, *jamais*, ou après *depuis que*, ou avec *ni* répété.

On peut se demander avec étonnement comment un procédé tel que celui de la langue française a pu naître, et pourquoi *pas*, *point*, *rien* qui sont des mots positifs ont pu devenir des mots négatifs, et conserver cette signification nouvelle, même lorsque la négation a disparu par ailleurs de la phrase. Il y a là un procédé sémantique, analogue à celui de la périphonie dans l'ordre d'idées phonétique. L'*umlaut* consiste, en effet, en ce que la voyelle finale exerce son influence sur celle de la syllabe précédente, l'altère, et celle-ci conserve cette altération, même lorsque la voyelle finale a disparu. De même ici. Les mots : *pas*, *point*, *rien* prennent le sens négatif sous l'influence d'une négation voisine véritable, ils en sont imprégnés, et ils le conservent, même lorsque le mot négatif proprement dit a disparu. A plus forte raison le gardent-ils, lorsque, comme dans les locutions : *ne.... pas*, *ne.... point*, le mot négatif reste en contact ou à une faible distance. Il est remarquable que le même processus a lieu dans ces deux parties de la linguistique si éloignées l'une de l'autre, la phonétique et la sémantique.

4. *Emploi d'un auxiliaire.*

Nous verrons plus loin l'emploi d'un auxiliaire, qui est le verbe substantif négatif se conjuguant lui-même et s'opposant au verbe substantif positif. Ce n'est pas de celui-là qu'il s'agit ici.

Mais il est possible qu'en employant la négation exprimée par une particule, comme on le fait en français, on ne se contente pas de ce moyen, la négation semblerait devoir passer inaperçue. Pour la faire ressortir, on emploie deux procédés différents.

D'abord celui du français auquel nous viendrons tout à l'heure et qui consiste à doubler la négation *ne.... pas*, *ne.... point*, et à enclaver le verbe entre les deux indices : *je ne veux pas*, *je ne veux point*.

Puis, un tout différent du premier et qui consiste à employer un auxiliaire, l'auxiliaire *faire*, par exemple, quand la phrase est au négatif, tandis qu'au positif il n'y a pas d'auxiliaire du tout, comme si l'on disait en français : *j'aime*, et au négatif : *je ne veux pas aimer*, au lieu de : *je n'aime pas*.

Tel est, en effet, le procédé de l'anglais moderne : *I love*, j'aime, mais *I do not love*, je n'aime pas, littéralement : je ne fais pas l'action d'aimer. Grâce à ce procédé, le positif et le négatif ne sauraient être confondus.

Quelle est l'origine du procédé ? Il est probable qu'il y eut d'abord, au positif comme au négatif, deux modes de conjuguer, l'un simple : *I love*, l'autre intensif et périphrastique : *I do love* ; le second disparut du positif et se conserva au négatif où il convenait mieux, attirant l'attention sur le verbe. C'est comme un emploi hystérogène de la périphrase.

Ce procédé a encore un autre avantage. Il permet d'infixer la négation dans le verbe ou plus exactement entre les deux verbes. Au lieu de : *I love not*, on dit : *I do not love*, par analogie de : *I have not loved*. Entre les deux membres composant le verbe total se trouve la négation, ce qui simule l'infixation et par conséquent une véritable conjugaison négative.

On voit que ce moyen singulier existe en un assez grand nombre de langues. Au fond, il consiste dans un négatif intensif. On nie davantage en niant deux fois. On voit que l'axiome que deux négations valent une affirmation est généralement erroné : deux négations se fortifient. Mais pour

donner plus de force à cette répétition, il fallait en éloigner un peu l'un de l'autre les deux membres, le verbe se trouvait naturellement là pour les séparer. Ce fut l'origine mécanique, mais l'effet dépassa la cause. Le verbe lui-même se trouva pris entre deux négations et en reçut plus complètement le cachet. Si la première n'avait pas été entendue, ou n'avait effleuré que légèrement l'oreille, la seconde y faisait refrain. Il y avait là un effet analogue à celui de la rime, qui, comme on le sait, est très puissant.

D'ailleurs, il se créait ainsi un véritable conglomérat verbal.

Ce conglomérat s'était établi, mais tout autrement, dans le procédé de l'infixation.

5° *Conjugaison négative proprement dite.*

Le Woloff nous offre un premier exemple d'une conjugaison négative, quoique à un faible degré. En effet, celle-ci y est produite par la suffixation d'une particule négative *ou*, mais cette particule n'existe pas ailleurs dans le langage, et consistant en une voyelle, elle se fond intimement avec la racine. En outre, elle supprime la voyelle finale et la remplace : *sopa*, aimer ; *sopu*, ne pas aimer. L'*ou* devient *oul* à l'infinitif, ainsi que dans les verbes auxiliaires. C'est avec ceux-ci que nous examinerons d'abord la formation du négatif.

Les verbes auxiliaires et même substantifs sont nombreux en Woloff ; c'est d'abord le verbe *a* ; au négatif il devient *du* ; *man a*, c'est moi ; *yar a*, c'est toi ; *du man*, ce n'est pas moi, *du yar*, ce n'est pas toi ; on remarquera en même temps que la tournure est renversée ; au positif c'est le pronom personnel qui précède ; au négatif, il suit. Passé : *man a ron*, c'était moi ; *yav a ron*, c'était toi ; *du von man*, ce n'était pas moi ; *du von yaw*, ce n'était pas toi. Même interversion : le verbe positif s'intercale ici entre le pronom et l'indice temporal, le négatif conserve la tête de la petite

proposition. De même au passé conditionnel : *man a kon*, ç'eut été moi ; *du kon man*, ce n'eût pas été moi. Au futur conditionnel l'ordre des mots est changé, mais celui au négatif diffère toujours de celui au positif : *kon man a*, ce serait moi ; *kon du man*, ce ne serait pas moi. A l'optatif *donté* est remplacé au négatif par *dul onté ; donté man*, que ce fut moi ; *dul onté man*, que ce ne fût pas moi.

Le second verbe substantif est *là* ; il est remplacé au négatif par *du*, et l'ordre des mots diffère : *man la*, c'est moi ; *yav la*, c'est toi ; *du man*, ce n'est pas moi ; *du yav*, ce n'est pas toi ; *Per la*, c'est Pierre ; *du Per*, ce n'est pas Pierre ; *i garap la*, ce sont des arbres ; *du i garap*, ce ne sont pas des arbres. De même au passé : *man la von*, c'était moi ; *du man la von*, ce n'était pas moi ; *yav la von*, c'était toi ; *du yav la von*, ce n'était pas toi. Ici le procédé est un peu différent, le verbe *la* est conservé au négatif et *du* ne joue plus ainsi le rôle que d'une particule négative. Au passé conditionnel, au contraire, *la* est remplacé par *du*, et l'ordre des mots est en contraste : *man la kon*, c'eût eté moi ; *yav la kon*, c'eût été toi ; *du kon man*, ce n'eût pas eté moi ; *du kon yav*, ce n'eût pas été toi. De même, au futur conditionnel *kon ma la*, ce serait moi ; *kon du man*, ce ne serait pas moi.

Le troisième verbe substantif est *di ;* ce *di* est une particule affirmative qui se conjugue : *di bur*, être roi ; *dul bur*, n'être pas roi ; *du ma di bur*, c'est que je suis roi ; *du nga di bur*, c'est que tu es roi ; *du ma dul bar*, c'est que je ne suis pas roi ; *du nga dul bur*, c'est que tu n'es pas roi ; *du ma kon di bur*, c'est que je serais roi ; *du ma dul kon di bur*, c'est que je ne serais pas roi. Dans le dernier cas, on trouve la particule affirmative *di* à côté de la negative *dul*.

Mais dans beaucoup de cas la différence s'accentue : *mangi di bur*, je suis roi ; *yangi di bur*, tu es roi ; *du ma bur*, je ne suis pas roi ; *do bur*, tu n'es pas roi ; on voit qu'au négatif, le pronom personnel se trouve abrégé ou supprimé. En même temps on intervertit sa place : *mangi di bur*, nous sommes roi ; *du nu i bur*, nous ne sommes pas roi.

A l'impératif, le négatif n'est plus *du*, mais *bu* et le pronom de la première personne subit une modification, en d'autres termes, l'indice du prohibitif est *bu* : *nā di bur*, que je sois roi ; *na nga di bur*, que tu sois roi ; *na-di-bur*, qu'il soit roi ; *bu ma di bur*, que je ne sois pas roi ; *bu nga di bur*, que tu ne sois pas roi ; *bu mu di bur*, qu'il ne soit pas roi.

Le quatrième verbe substantif est *do*, *don*, être. On peut obtenir ici un nouveau phénomène. Le Wòloff possède plusieurs séries de pronoms personnels. On voit que le verbe au positif emploie une série et au négatif une autre : *do na dam*, je suis esclave ; *don na dam*, je ne suis pas esclave ; 2e personne au positif *do nga dam*, et au négatif *don la dam*, 3e personne *do na dam* et au négatif *doul dam* ; pluriel 1e *do nanu i dam* et *don nu i dam* ; 2e *don gen i dam*, *dou len i dam* ; 3e *do ñanu i dam* et *don ñu i dam* ; sans doute, ces formes du pronom peuvent se ramener quelquefois l'une à l'autre, mais elles sont cependant différenciées.

Le cinquième verbe substantif est *neka* à l'affirmatif, *nekul* au négatif. A l'indicatif présent, l'ordre des mots est le même dans les deux cas, mais *neka* devient *nęku* et en outre, les pronoms personnels diffèrent. En voici le paradigme :

1	*neka nā bur*, je suis roi.	*neku ma bur*, je ne suis pas roi.
2.	*neka nga bur*, tu es roi	*neku la bur*
3.	*neka na bur*	*nekul bûr*
pl. 1.	*neka nanu i bur*	*neku nu i bûr*
2.	*neka ngen i bur*	*neku nu i bùr*
3.	*neka nanu i bur*	*neku nu i bur*

Mais à d'autres temps il y a aussi interversion dans l'ordre des mots.

nek on nā bur, j'ai été roi, *nek on nga bur*, tu as été roi ; au négatif : *neku ma von bur*, *neku la von bur*

De même au passé conditionnel : positif *neku kon na bur* ; négatif *neku ma kon bur*.

Quelquefois, au contraire, le seul indice est la suffixation de *u*, *ul* : *ma neka bur*, c'est moi qui suis roi ; négatif : *mu nekul bur*.

Les verbes adjectifs offrent le même phénomène : *bah nā*, je suis bon ; *bahu ma*, je ne suis pas bon ; *bah on nā*, j'ai été bon ; *bahu ma ron*, je n'ai pas été bon.

Il en est de même du verbe actif *sopa nā*, j'aime ; *sopu ma*, je n'aime pas ; *sopa nga*, tu aimes ; *sopu la*, tu n'aimes pas ; *sop on na*, j'ai aimé ; *sopu ma ron*, je n'ai pas aimé ; *di na sopa*, j'aimerai ; *du-ma-sopa*, je n'aimerai pas.

Et à l'impératif et au prohibitif : *sopal*, aime, *bul sopa*, n'aime pas ; *nâ sopa*, que j'aime ; *bu ma sopa*, que je n'aime pas.

A l'affirmative la particule *ati*, encore, se conjugue ; au négatif on ajoute *ul* ; d'où *ati-ul*, et par contraction *atul* ; on obtient ainsi cette conjugaison : *deti na*, je suis encore ; *detu ma*, je ne suis plus.

De même il existe un verbe négatif *agul*, pas encore, s'analysant en *ul* et *agun*, et un autre *til*, ne jamais, et *atil*, ne plus jamais. Il n'y a pas de conjugaison affirmative à correspondre : *rahagul*, ne pas encore parler ; *rahayu-ma* ou *rahu-ma-gun*, je n'ai pas encore parlé ; *rahagu-la*, ou *rahu-la-gun*, tu n'as pas encore parlé. Prohibitif : *bulu rahagun*, ne parle pas encore ; *bu leñ rahagun*, ne parlez pas encore ; il y a cumul de deux négations ; *bu ma rahagun* ou *bu mâgun rah*, que je ne parle pas encore ; *bu nga rahagun*, ou *bu ngâ-gun rah*, que tu ne parles pas encore.

De même : *bah-til*, n'être jamais bon.

Ind. présent : *bah-ti-ma*, *bahti-la*, *bahtil* ; pl. *bahti-nu*, *bahti-lën*, *bahti-nu* ; *bāh-atil*, n'être plus jamais bon ; *bah-ati-ma*, *bah-ati-la*, *bahatil* ; pl. *bahati-nu*, *bahati-lën*, *bah-ati-nu*.

Telle est la conjugaison négative très remarquable du Woloff, elle mérite ce nom, car c'est la particule négative, distincte de l'adverbe négatif, d'ailleurs, qui se conjugue. Elle présente les traits essentiels suivants :

1° la négation est exprimée par une particule négative qui souvent (dans les verbes attributifs) s'agglutine à la racine ;

2° elle intervertit l'ordre des mots ;

3° elle emploie une gamme de pronoms personnels modifiés.

La négation a donc ainsi pénétré morphologiquement dans la conjugaison.

(A suivre.) RAOUL DE LA GRASSERIE.

APERÇU GRAMMATICAL

DE LA

LANGUE AMHARIQUE OU AMARIÑÑA

COMPARÉE AVEC L'ÉTHIOPIEN

par J. PERRUCHON.

Substantifs et adjectifs. — Les substantifs et les adjectifs sont, comme les verbes, composés de trois consonnes dans leur forme régulière. Les voyelles qui affectent les consonnes différencient ces trois catégories de mots. Nous ne pouvons donner ici toutes les formes nominales ou adjectivales qui peuvent résulter de ces combinaisons ; nous nous bornons à indiquer les plus usuelles et quelques procédés de formation secondaire qui existent dans les deux langues

En éthiopien, le nom d'agent porte un *â* long après la 2e radicale et un *î* après la 3e, *faṭârî,* créateur ; le substantif verbal amharique est constitué de la même manière, **nagârî,** parlant, parleur.

Les formes **gèbur** et **gabir,** avec **û** ou **î** après la 2e radicale, sont celles d'adjectifs ou de participes ayant un sens passif ou intransitif, éth. et amh. **fèṣum,** complet, **hadis,** nouveau.

La lettre *m* préfixée à la racine donne des noms d'instrument et de lieu, *éth. et amh.* **manbar,** siége, trône.

L'addition d'un **t** ou d'un **â** long, en amharique, produit les formes **gebrat**, **gebrâ**, **gabrâ**, **gabârâ**, qui sont celles de noms abstraits, de noms concrets et d'adjectifs : **rèṭebat,** humidité ; **gèrmâ,** terreur ; **sabârâ,** morceau.

Les terminaisons **nat** en amh. et **nâ** en éth. forment des substantifs abstraits **ṭyèrnat**, bonté ; *dĕngĕlnâ*, virginité.

En ajoutant à la racine **anyà**, on obtient des adjectifs de relation, **faras**, cheval, **farasanyà**, cavalier ; en éthiopien ces adjectifs se distinguent par les terminaisons *âwî* et *âyê*.

La terminaison **àm** caractérise les adjectifs d'abondance, **habt**, richesse, **habtàm**, riche.

Genre des substantifs et des adjectifs. — En éthiopien, la lettre finale *t* marque généralement le féminin. Cette lettre sert également à former le féminin des adjectifs et des participes qui, parfois subissent en même temps une modification interne : *fĕṣum*, accompli, fém. *fĕṣĕmĕt*. En amharique aucune terminaison n'existe pour le féminin qui s'indique par l'article, le verbe, ou, pour les êtres animés, par les mots signifiant *homme, femme, male, femelle*, placés devant eux. Les objets inanimés ne sont d'aucun genre. L'adjectif n'a pas de forme spéciale pour le féminin ; il reste invariable au singulier.

Degrés de comparaison. — Le comparatif s'exprime en éthiopien par le positif suivi de la préposition *'em* ou *'emma, de, d'entre*, ou par un verbe de quantité ou de qualité *ya'abî emnêhu, il est plus grand que lui*. Ce dernier procédé est aussi usité en amharique avec certains verbes de qualité ou de quantité. Mais on forme le plus souvent le comparatif en plaçant devant le positif le mot **ylq** (éthiop. *yeléheq*, plus âgé, devenu l'adverbe *plus* en amh.), combiné avec la particule **ka** (= *'em* éth.), **karsu ylq tallàq**, plus grand que lui.

Le superlatif se traduit en éthiopien par l'adverbe *teqa*, très, placé devant le positif, *ṭeqa le'ul*, très haut, par la répétition de l'adjectif à l'état construit et au pluriel, et par le verbe de quantité ou de qualité précédé du relatif *za*, qui, celui qui : *zayĕleheq*, l'aîné, le plus vieux. En amharique on fait précéder l'adjectif de l'adverbe **'edyeg**, très, beaucoup (rac. **adaga**, croitre, grandir (?) **'edyĕg malkàm**, très beau.

Formation du pluriel dans les noms et les adjectifs. — Le pluriel amharique se forme régulièrement en ajoutant au singulier de tout genre la syllabe **ôty** : **lĕdy**, fils, pl. **lĕdyôty**. En éthiopien, le pluriel régulier consistait dans les terminaisons *ân* pour le masc. et *ât* pour le fém., ajoutées au singulier *kĕbur*, honoré, pl. *kĕburân*, *kĕburât* (1). Quelques uns de ces pluriels se sont maintenus en amharique dans quelques noms ; on y trouve aussi, mais rarement, des pluriels brisés, dont le nombre était si grand en éthiopien. Cependant l'amharique connaît une forme de pluriel brisé que l'on obtient en répétant l'avant dernière consonne du substantif ou de l'adjectif et en la faisant précéder d'un **â** long : **malkàm,** beau, pl. **malkàkàm.**

Déclinaison du substantif. — Il n'existe pas à proprement parler de déclinaison en amharique. Les rapports du nom avec les autres mots sont indiqués, comme en éthiopien, par des particules, **ya** pour le génitif, **la,** pour le datif, **ka** pour l'ablatif (éth. *'em* ou *'emna*), **ba** pour le locatif. Les prépositions **la,** à, **ba,** dans, sont communes aux deux langues.

Accusatif. — L'accusatif se forme en ajoutant un **n** à la fin du nom : **ledy,** fils, **lĕdyen**. En éthiopien, les noms terminés par une consonne prennent un *a* à l'accusatif, ceux terminés en *î* changent *î* en *ê ;* les autres ne varient pas. Les noms propres ajoutent la lettre *hâ : nĕgus*, *nĕgusa ; faṭârî, faṭârê ; Yshaqhâ.*

Génitif. — La particule **ya** qui sert à former le génitif n'est autre que le pronom relatif démonstratif *celui de*, en éthiopien *za* employé également pour le génitif, mais en amharique le composé ainsi obtenu se place devant le nom qu'il détermine. **Yanĕgus lĕdy,** le fils du roi, éth. *wald*

(1) En éthiopien la terminaison *ât* est aussi celle du pluriel de certains noms de professions comme *kâhen*, prêtre, pl. *kâhenât*. Peut-être même est-ce de ce double emploi qu'est dérivée en amharique une forme plurielle commune **aty** (**ty** étant le son mouillé du **t**) devenue ensuite **ôty.** (Cf. Guidi, *op. laud.*, p. 11, note).

zanĕgus. Si un nom qui en gouverne un autre se trouve être le complément d'un verbe, c'est ce dernier, déjà au génitif, qui prend la marque de l'accusatif, **n : yanegus-en bèt ayahu**, j'ai vu la maison du roi, et non **yanégus bètĕn ayahu**. Après une préposition le **ya** du génitif disparaît : **banegus bèt**, dans la maison du roi, pour **ba yanĕgus bèt**.

L'*état construit*, qui est la manière propre des langues sémitiques d'exprimer le rapport de deux noms, n'est plus usité en amharique. Pour traduire deux substantifs réunis par la préposition *de*, avec un sens d'appartenance, l'ethiopien donne au premier la terminaison de l'accusatif que nous avons indiquée plus haut et le fait suivre du second : la maison du roi, *bêta nĕgus*. Il n'existe non plus en amharique aucune trace du génitif périphrastique qui consistait à joindre au premier nom un suffixe de la 3e personne et à faire précéder le second de la préposition *la*, à ; *bêtu lanĕgus*, sa maison au roi = la maison du roi.

Jonction des suffixes au nom. — Ils se joignent directement au nom ; si le nom se termine par une consonne il prend les formes **è** (1re p.) et **ù** (3e p.) ; s'il se termine par une voyelle, il reçoit les suffixes **yè, ya** (1re p.) et **w** (3e p.). — En éthiopien, ils se joignent aussi au nom, par simple apposition, au singulier, *u* et *o* (accusatif), avec les noms terminés par une consonne, *hu* et *ha* avec ceux qui sont terminés par une voyelle. Au pluriel la jonction s'opère à l'aide d'une voyelle de liaison, qui est *î*.

Noms de nombre. — Les noms de nombre amhariques dérivent presque tous des noms de nombre éthiopiens, que nous plaçons entre penthèses à côté des premiers :

1. **'and**, fém. **'andit** (*'ahadu*, fém. *'ahati*). — 2. **hulat** (*kĕlĕ'ĕtu*). — 3. **sost** (*šalastu*). — 4. **'aràt** (*arbâ'ĕtu*). — 5. **'ammest** (*hamsĕtu*). — 6. **sĕddĕst** (*sĕdĕstu*). — 7. **sabàt** (*sab'atu*). — 8. **sĕmmĕnt** (*samantu*). — 9. **zatany** (*tas'atu*). — 10. **'asr** (*'ašartu*) en composition **'asrà**. — 11. **'asrând**, **'asr + and** = dix-un (*'ašartu wa'ahadu*, dix et un). —

20. **héyà,** pron. **he'à, a'à** (*'esra*). — 30. **salàsà** (*salâsà*). — 40 **'arbà** (*'arb'à*). — 50 **'amsà** (*hamsà*) — 60. **Sedésà** ou **sesà,** pron. **sissà** (*sèsà*). — 70. **sabà** (*sab'à*), — 80. **semànyà** (*samânyà*). — 90. **zatanà** (*tas'à*). — 100. **mato,** pron. **motuo** (*me'et*. — 1000. **syih, syeh** (*'asartu me'et* dix cents). — 10.000 **'elf** (*'elf*).

Nombres ordinaux. — *Premier* se dit **fìtanyà** ou **madyammaryà.** Les autres nombres ordinaux se forment en ajoutant **anyà** au nombre cardinal, **sost,** trois, **sostanyà,** troisième. En éthiopien on transforme le nombre cardinal en ordinal en affectant la 1re radicale d'un *â* long et en laissant les deux autres sans voyelles : *sâlĕs*, troisième, fém. *sâlèset.* On trouve encore les formes adjectivales *sâlèsàwi*, fém. *salesàwit* ; *sàlĕsàye* fém. *sâlèsît* ou *sàlĕsàyĕt.*

Verbe. — Le verbe se divise en verbe primitif, dérivé, régulier, irrégulier ou défectueux.

Le verbe primitif est celui qui se présente dans sa forme la plus simple ; il consiste en trois, quatre ou plusieurs consonnes. Le verbe de trois consonnes est dit trilittère ; celui de quatre, quadrilittère.

Le verbe régulier est celui qui se conjugue d'après des règles constatées. Le verbe irrégulier est celui dont la conjugaison s'écarte de la conjugaison normale. Enfin on appelle verbe défectueux celui dont la conjugaison est incomplète. Cette division s'applique à l'amharique et à l'éthiopien.

Temps ; modes. — Dans les deux langues, les verbes ont deux temps, l'un qui sert pour le *passé* et que nous nommons *parfait*, l'autre qui est employé pour le *présent ou futur* et que nous appelons *aoriste*, pour éviter la confusion que pourrait faire naître le terme *imparfait*, qui cependant conviendrait mieux s'il n'était pas déjà usité dans notre langue pour désigner un temps passé.

Il y a six modes : l'indicatif, le jussif, l'impératif, l'infinitif, le gérondif et le participe.

En éthiopien tous les temps sont simples. L'amharique a

des temps temposés, c'est-à-dire formés d'un temps simple et d'un verbe auxiliaire (1).

Cet auxiliaire est le verbe être, **'ala,** pron. **'alla** (éth. *hallawa*), qui n'a que le parfait : **'allahu,** je suis, **'allah** masc. **'allasy** fém., tu es, **'alla** il est, **'allaty,** elle est, **'allan,** nous sommes, **'allâtyèhu,** vous êtes, **'allu,** ils sont. Avec les suffixes pronominaux, il correspond à notre verbe *avoir* : **bèt 'allany,** une maison est à moi = j'ai une maison. Son verbe négatif est **yallam** ou **lèla** (**liéla**). En composition avec un autre verbe, les formes que nous venons de donner sont souvent abrégées en **'al** (voir plus loin temps composés).

Pour traduire notre verbe être on se sert de la particule **na** (éth. *na*, voici) : **nany,** je suis ; **nah, nasy,** tu es, **naw,** il est, **nàt** ; elle est, **nana** nous sommes, **nàtyèhu,** vous êtes, **nàtyaw,** ils sont et **nawo** honorifique. Sa négation est **aydolam,** il n'est pas.

On emploie aussi comme auxiliaires les verbes **nabbara,** être (éth. *nabara*, demeurer) et **hòna,** être (éth. *kôna*). **Alla,** comme auxilaire, correspond généralement à notre présent, **nabbara.** à notre imparfait et **hòna** à notre passé défini.

Formation des temps et des modes. — En ethiopien et en amharique la formation des temps et des modes est la même. Pour le temps passé, on ajoute à la fin de la racine qui subit certaines modifications vocaliques, des lettres qui sont des restes d'anciens pronoms et qui indiquent les personnes. Pour le temps présent ou futur, ainsi que pour le jussif ou le subjonctif, on se sert d'autres lettres qui ont la même origine et qu'on place devant la racine. On appelle les premières *adformantes* et les secondes *préformantes*.

Le tableau suivant montre les adformantes et les préformantes éthiopiennes et amhariques.

(1) Cependant parfois le verbe *kôna*, *être*, devient auxiliaire en éthiopien et, placé devant un aoriste, traduit notre imparfait : *kônû yĕsêlĕyû*, *ils priaient*. (Voir plus loin valeur des temps).

Adformantes			Préformantes.		
	amharique	**éthiopien**		**amharique**	**éthiopien**
3e p. m. s.	racine —	— racine —	3e p. m. s.	**ye** (+ racine)	*ye* (racine)
3e p. fém	**ty**	— *ât*	3e p. f.	**te** —	*te* —
2e p. m s.	**kh** ou **h**	— *ka*	2e p. m. s	**te** —	*te* —
2e p. f. s.	**sy**	— *ki*	2e p. f. s.	**te — i**	*te — i*
1re p. m. f. s.	**hu**	— *ku*	1re p. m f.s.	**'e —**	*e —*
3e p. m. pl.	**ù**	— *û*	3e p. pl. m.	**ye — ù**	*ye — û*
3e p. pl. f.		— *â*	3e p. pl. f.		*ye — â*
2e p. pl. m.	**àtyĕhu**	— *kemmu*	2e p. pl m.	**te — ù**	*te — û*
2e p. pl. f.		— *kĕn*	2e p. pl. f.		*te — â*
1re p. pl.	**na** et **n**	— *na*	1re p. pl.	**n, en —**	*n —*

On voit que les préformantes sont les mêmes dans les deux langues ; mais les adformantes diffèrent sensiblement. Nous avons déjà noté ces différences à propos des suffixes. Il y a lieu de retenir aussi que l'éthiopien a au pluriel une forme masculine et une forme féminine pour la 2e et la 3e personne. Elles se distinguent par la terminaison (*û*, masc., et *â* fém.). L'amharique n'a qu'une seule forme pour les deux personnes.

Conjugaison du verbe trilittère régulier. — En éthiopien la conjugaison du verbe varie selon qu'il est *transitif* ou *intransitif*. Le premier est caractérisé par la voyelle *a* aux trois radicales, *nagara* ; dans le second, la deuxième radicale porte un *ĕ*, *labĕsa*. Cette voyelle persiste au parfait à la 3e personne du fém. sing. et aux deux personnes du pluriel ; elle se change en *a* devant les adformantes consonnantiques, *labasku*. La conjugaison de l'aoriste est la même pour les deux verbes : *a* à la première radicale, et deuxième radicale muette *yèqatĕl*, *yĕlabès*. Au subjonctif, le verbe transitif prend un *è* muet à chaque radicale, et le verbe intransitif, un *a* bref à la 2e, les autres étant muettes : *yĕqtĕl*, *yĕlbas*.

Les verbes amhariques se divisent aussi en deux catégories, mais j'ignore si cette division repose sur le même principe que celle des verbes éthiopiens. Il faut remarquer d'abord qu'en amharique tous les verbes, sauf ceux qui ont

une gutturale, un **w** ou un **y** comme lettres médiales, ont la 2e radicale redoublée. On a donc pour le verbe primitif, la forme **naggara** et non *nagara*. Certains verbes conservent ce redoublement à tous les temps (**dyammara**, commencer), d'autres au contraire ne l'ont qu'au parfait, comme **naggara**, parler.

Nous donnons ci-après un tableau de la conjugaison du verbe en amharique et en éthiopien.

Conjugaison des verbes **naggara** parler et **dyammara**, commencer.

PARFAIT AMHARIQUE

même conjugaison pour les deux categories de verbes

1re p. m. s.	**naggarhu**	**dyammarhu**
2e p. m. s.	**naggarekh**	**dyammarekh**
2e p. f. s.	**naggaresy**	**dyammaresy**
3e p. m. s.	**naggara**	**dyammara**
3e p. f. s.	**naggaraty**	**dyammardty**
1re p. pl.	**naggarna**	**dyammarna**
2e p. m. pl. / 2e p. f. pl.	**naggaràtyehu**	**dyammaràtyehu**
3e p. m. pl. / 3e p. f. pl.	**naggaru**	**dyammaru**

Conjugaison du verbe *qatala*, tuer, *labesa*, vêtir.

PARFAIT ÉTHIOPIEN

	verbes transitifs	verbes intransitifs
1re p. m. s.	*qatalku*	*labasku*
2e p. m. s.	*qatalka*	*labaska*
2e p. f. s.	*qatalki*	*labaski*
3e p. m. s.	*qatala*	*labesa*
3e p. f. s.	*qatalat*	*labésat*
1re p. pl.	*qatalna*	*labasna*
2e p. m. pl.	*qatalkémmu*	*labaskémmu*
2e p. f. pl.	*qatalkèn*	*labaskèn*
3e p. m. pl.	*qatalû*	*labĕsu*
3e p. f. pl.	*qatalâ*	*labesâ*

AORISTE AMHARIQUE

	1	2
1re p. m. s.	**'enagĕr**	**'edyammĕr**
2e p. m.	**tenagĕr**	**tĕdyammer**
2e p. f.	**tenagĕrì**	**tĕdyammĕrì**
3e p. m.	**ynagĕr**	**ydyammĕr**
3e p. f.	**tenagĕr**	**tĕdyammĕr**
1re p. pl.	**'ennagĕr**	**'endyammĕr**
2e p. m. / 2e p. f.	**tenagĕrû**	**tĕdyammĕrû**
3e p. m. / 3e p. f.	**ynagĕrû**	**ydyammĕrû**

AORISTE ÉTHIOPIEN

	transitifs	intransitifs
1re p. m. s.	*'equtĕl*	*'elabĕs*
2e p. m.	*tĕqutel*	*tĕlabĕs*
2e p. f.	*tĕqutĕli*	*telabĕsî*
3e p. m.	*yĕqutel*	*yĕlabĕs*
3e p. f.	*tĕqutĕl*	*tĕlabĕs*
1re p. pl.	*nĕqutĕl*	*nĕlabĕs*
2e p. m.	*tĕqutĕlû*	*tĕlabĕsu*
2e p. f.	*tequtelâ*	*tĕlabĕsâ*
3e p. m.	*yĕqutĕlû*	*yĕlabesû*
3e p. f.	*yĕqutĕlâ*	*yĕlabĕsâ*

JUSSIF AMHARIQUE

	1	2
1re p. m. s.	**'engar**	**'edyammĕr**
2e p. m.	**tĕngar**	**tĕdyammĕr**
3e p. fém.	**tĕngarì**	**tĕdyammĕri**
3e p. m.	**yngar**	**ydyammĕr**
3e p. f.	**tĕngar**	**tĕdyammĕr**
1re p. pl.	**'ennĕgar**	**'endyammĕr**
2e p. m. / 2e p. f.	**tengarû**	**tĕdyammĕrû**
3e p. m. / 3e p. f.	**yngarù**	**ydyammĕrû**

SUBJONCTIF ÉTHIOPIEN

	transitif	intransitif
1re p. m. s.	*'eqtël*	*'elbas*
2e p. m.	*tĕqtĕl*	*tèlbas*
3e p. fém.	*téqtélî*	*télbasî*
3e p. m.	*yĕqtël*	*yĕlbas*
3e p. f.	*téqtël*	*tëlbas*
1re p. pl.	*nëqtël*	*nèlbas*
2e p. m.	*téqtëtu*	*tèlbasû*
2e p. f.	*tèqtëlà*	*telbasà*
3e p. m.	*yĕqtëlù*	*yĕlbasù*
3e p. f.	*yëqtelà*	*yëlbasà*

IMPÉRATIF AMHARIQUE

	1	2
2e p. m. s.	**nĕgar**	**dyammer**
3e p. m. s.	**nĕgarì**	**dyammĕrì**
2e p. m. pl. / 2e p. f. pl.	**nĕgarù**	**dyammerù**

IMPÉRATIF ÉTHIOPIEN

	transitif	intransitif
2e p. m. s.	*qĕtĕl*	*lĕbas*
3e p. m. s.	*qĕtĕlî*	*lĕbasî*
2e p. m. pl.	*qĕtĕlû*	*lĕbasù*
2e p. f. pl.	*qĕtĕlâ*	*lĕbasâ*

GÉRONDIF AMHARIQUE

	1	2
1re p. m. s.	**nagĕrè**	**dyammĕrè**
2e p. m. s.	**nagerah**	**dyammĕrah**
2e p. f. s.	**nagerasy**	**dyammerasy**
3e p. m. s.	**nagero**	**dyammero**
3e p. f. s.	**nagĕrà**	**dyammérâ**
1er p. pl.	**nagĕran**	**dyammĕran**
2e p. m. pl. / 2e p. fém	**nagĕratyéhu**	**dyammeratyehu**
3e p. m. / 3e p. f.	**nageraw**	**dyammeraw**

GÉRONDIF ÉTHIOPIEN

	transitif	intransitif
1re p. m. s.	*qatîlya*	*labîsya*
2e p. m. s.	*qatîlaka*	*labîsaka*
2e p. f. s.	*qatîlakî*	*labîsakî*
3e p. m. s.	*qatîlô*	*labîsô*
3e p. f. s.	*qatîlâ*	*labîsâ*
1re p. pl.	*qatîlana*	*labîsana*
2e p. m. pl.	*qatîlakemmu*	*labîsakĕmmu*
2e p. fém.	*qatîlakĕn*	*labîsakĕn*
3 p. m.	*qatîlômu*	*labîsômu*
3e p. f.	*qatîlôn*	*labisôn*

INFINITIF AMHARIQUE

1	2
mangar	**madyammar**

INFINITIF ÉTHIOPIEN

transitif	intransitif
qatil, qatilot	*tabis, labisot*

PARTICIPE ACTIF AMH.

nom d'agent **nagàrì** **dyammàrì**

PARTICIPE ACTIF ÉTHIOPIEN

manque nom d'agent *qatâli, labûsi*

PARTICIPE PASSIF AMH.

inusité ; on se sert du participe de la conjug. réfléchie-pássive.

PARTICIPE PASSIF ÉTHIOPIEN

manque adject. *qètul lèbus*

L'examen comparatif de ces conjugaisons donne lieu aux observations suivantes :

Parfait. — Nous avons déjà noté les différences des adformantes et le redoublement de la 2e radicale en amharique. La flexion du verbe transitif éthiopien et du verbe amharique est la même.

Aoriste. — La conjugaison est semblable dans les deux langues. Ce temps est caractérisé par la presence de la voyelle *a* après la 1re radicale, la 2e étant affectée d'un *e* et la 3e muette, sauf pour les personnes qui comportent à la fin l'adjonction d'une voyelle indiquant le féminin ou le pluriel. Seuls certains verbes éthiopiens redoublent la seconde radicale.

Jussif amharique et subjonctif éthiopien. — Le jussif amharique se conjugue absolument comme le subjonctif éthiopien du verbe intransitif. Dans les verbes qui ont la 2e radicale doublée à tous les temps, le jussif est semblable à l'aoriste.

Impératif. — Dans les deux langues on forme l'impératif en retirant les préformantes du jussif ou du subjonctif, **tengar, tedyammer,** *teqtĕl, telbas* ; imper. **negar, dyammer** *qĕtĕl, lebas.*

Gérondif. — Ce mode qui correspond en français à un participe présent précédé des pronoms personnels, le temps présent dépendant d'un autre verbe ; *moi faisant, moi ayant fait*, est caractérisé en éthiopien par la voyelle *î* placée après la 2e radicale, *qatîl, labîs,* qui est la forme de l'infinitif, auquel s'ajoutent les suffixes pronominaux du nom. En amharique, la 2e radicale est affectée d'un *e*, **nager, dyammer,** probablement une ancienne forme infinitivale qui reçoit également des suffixes. Ces suffixes pour la 3e pers. du sing et du pl. sont **ò, à, aw,** qui entrent dans la composition des suffixes pronominaux actuellement employés, **o** et **à** sont d'ailleurs les suffixes éthiopiens, *qatîlo, qatîl-à.*

Infinitif. — L'infinitif amharique diffère totalement de l'infintif éthiopien. Ce dernier, comme nous venons de le

voir est de la forme *qatîl*, *labîs*, qui donne aussi un féminin *qatîlot*, *labîsot*, conservant toujours la voyelle *î* après la 2e radicale. En amharique, les trois consonnes de la racine sont précédées d'un **m**, vocalisé en **a**, la deuxième radicale porte la même voyelle, tandis que la 1re et la 3e radicale sont muettes, excepté dans les verbes où la 2e radicale est toujours doublée ; à l'infinitif elle est affectée d'un **a : mangad**, **madyammar**.

Participe actif. — Le participe actif ou nom d'agent amharique est de la forme **nagàri**, avec **à** après la 2e radicale et **i** après la troisième ; il correspond à l'adjectif verbal ou nom d'agent éthiopien, **qatàli**, meurtrier, le verbe n'ayant pas réellement de participe actif. Dans les verbes doublés, ce substantif verbal est de la forme **djammàri**.

Participe passif. — Ce participe n'existe ni en éthiopien ni en amharique. Le participe éthiopien ancien était *qĕtùl*, 1re radicale avec un *ĕ* muet ; 2e avec *ù*. Plusieurs mots de cette forme sont passes en amharique comme adjectifs ou substantifs, tels sont **kebùr**, honoré ; **nĕgus**, roi, etc.

On obtient aussi un participe en plaçant devant le parfait simple le relatif **ya** ou devant l'aoriste simple le même relatif suivi de la lettre **m**, **yam**. Dans ce dernier temps la préformante de la 3e personne, **y**, se transforme en **i : yanaggara**, *celui qui a parlé* ; **yaminagĕr**, *celui qui parle*. Comme avec le génitif, ce **ya** disparaît après une préposition.

Ce participe se prête avec les suffixes et les enclitiques à des combinaisons complexes qui équivalent parfois à toute une phrase : **yâdarasabàtyawnĕm**, *et ce qui leur était arrivé* = **ya** + verbe 3e p. s. + préposition + suffixe 3e p. pl. + n (accus.) + m (conjonction).

Temps composés amhariques. — Ils sont au nombre de deux : le parfait composé et l'aoriste composé.

Parfait composé. — Il se forme du gérondif combiné avec le verbe **alla**, être de la manière suivante ; le verbe **'alla** est souvent abrégé en **'àl** (cf. plus haut).

Sing. 1re p. **nagerè + allahu**	= **nageryàllahu**
2e p. m. **nagerakh + àl**	= **nagerakhàl**
2e p. f. **nagerasy + àl**	= **nagerasyàl**
3e p. m **nagero + àl**	= **nageroàl**
3e p. f. **nagerà + allaty**	= **nageràllaty**
Plur. 1re p. **nageran + àl**	= **nageranàl**
2e p. m. f. **nageratyehu + àl**	= **nageratyehuàl**
3e p. m. f. **nageraw + àl**	= **nagerawàl**

Aoriste composé. — Il est formé de l'aoriste simple conjugué avec le verbe **alla** qui s'abrège en **àl** à la 3e personne du singulier et aussi parfois à la 3e p. du pl.

Sing. 1re p. **'enager + allahu**	= **'enageràllahu**
2e p. m. **tenager + allah**	= **tenageràllah**
2e p. f **tenageri + allasy**	= **tenageryàllasy**
3e p. m. **ynager + al**	= **ynageràl**
3e p. f. **tenager + allaty**	= **tenageràllaty**
Plur. 1re p. **'ennager + allan**	= **'ennageràllan**
2e p. m. f. **tenager + allâtyehu**	= **tenagerallâtyehu**
3e p. m. f. **ynageru + allu**	= **ynageràllu** (ou **àl**)

Dans les temps composés avec le verbe **nabbara**, ce verbe se place à la suite du premier et reste indépendant : **nagero nabbara.**

Conjugaison du verbe négatif. — Pour donner au verbe un sens négatif, on place devant lui la syllabe **al** (ancienne négation qui se retrouve en éthiopien dans le mot *'alébo*, il n'y a pas *'al* + *bo*, non + en lui, en cela) et on ajoute à la fin l'enclitique **m**, **alnaggaram**, il n'a pas parlé. Devant la préformante **t**, l'**l** de **'al** s'assimile à cette lettre et, devant la préformante **y**, prend un son mouillé **attenagerem**, tu ne parles pas ; **aynagerem**, il ne parle pas, pour **altenagerem**, **alynagerem.**

Valeur des temps et des modes amhariques. — Le parfait simple, **naggara**, a la valeur de notre passé défini ou indéfini, *il a parlé*, *il parla*. — Notre imparfait se traduit par l'aoriste simple suivi de **nabbara** ; **ynager nabbara**,

il parlait. — Notre plus-que-parfait par le gérondif dans le verbe affirmatif et par le parfait dans le verbe négatif également suivis de **nabbara : nagero nabbara**, *il avait parlé*, **alnaggaram nabbara**, *il n'avait pas parlé.* — Le parfait composé correspond à un passé très proche ; l'aoriste composé à notre present ou futur ; l'aoriste simple à notre subjonctif (1). Le jussif et l'impératif ont la même valeur que notre impératif ou ont un sens optatif.

Conjugaisons dérivées. — Ces conjugaisons procèdent du verbe primitif. Elle se forment par l'addition de certaines lettres qui lui donnent un sens *fréquentatif* ou *intensif*, *causatif*, *réfléchi-passif*, ou *causatif-réfléchi*, pour ne mentionner que les principaux.

Il existe en éthiopien des formes secondaires constituées comme le verbe primitif, mais avec l'intercalation d'un *ê*, d'un *â* ou d'un *ô* après la première radicale : *qêtala*, *qâtala*, *qôtala*. Ces voyelles se maintiennent dans tous les temps de la conjugaison, la 2e radicale prend à l'aoriste la voyelle *e* et la 3e reste muette. Il en est de même en amharique pour les verbes dont la première radicale est pourvue d'un **à** long, comme **gàlaba** (**gallaba**), galoper, courir. Ces verbes ont aussi un causatif, un refléchi et un causatif-réfléchi en éthiopien.

Forme fréquentative. — Elle est caractérisée en éthiopien par le redoublement de la 2e radicale *qattala*, à l'aoriste la 1re radicale prend la voyelle *ê*, *yeqêtel* ; le subjonctif est semblable à l'aoriste de la 1re conjugaison, *yeqattel*, d'où dérive l'impératif *qattel*, avec la 2e radicale redoublée. Gérondif *qattîlo*, infinitif *qattelo*, *qattelot*.

La deuxième radicale étant redoublée à la deuxième conjugaison en amharique, il a fallu trouver un autre procédé

(1) Je note seulement la valeur générale dans le verbe affirmatif. M. Guidi a très bien expliqué la correspondance des temps amhariques avec ceux de l'italien dans sa grammaire que nous suivons pas à pas. Il sera toujours utile de s'y reporter pour de nombreux détails importants que nous avons dû omettre

pour indiquer la fréquence de l'action. Ce procédé est emprunté au même principe. On répète la 2e radicale en l'affectant d'un *â* long, la lettre suivante étant doublée : **nagâggara**, aoriste **ynagâgger**, jussif **ynagâger** (sans doublement), impér. **nagâger**, infin. **mannagâgĕr**, gérond. **nagâgĕro**, part. act **nagâgari**.

Forme causative ou factitive. — L'éthiopien et l'amharique emploient deux lettres pour indiquer cette modification du sens primitif Ce sont *a* ou *as* préfixés à la racine ; *a* est plus employé que *as* en éthiopien, où on ne la trouve qu'avec les verbes ayant la première radicale affectée de la voyelle *o* : *qôtala*, *asqotalu*. Avec *a* préfixé, nous avons un causatif de la 1re conjugaison *aqtalu* et un causatif de la 2e conjugaison *aquttalu*.

En amharique la syllabe **as** paraît réservée aux verbes dont la 2e radicale est toujours redoublée ou à ceux qui commencent par **'a** pour éviter la rencontre et la confusion des deux **'a** ; conjugaison : **anagara** ou **asnagara**, aor. **yânager**, juss. **yânger** impér. **angĕr**, infin. **mângar**, gér. **angero**, part. act. **angâri**.

Forme réfléchie passive. — Elle a comme caractéristique en éthiopien comme en amharique un **t** préfixé au verbe primitif. — Eth. *taqatela*, *taquttala*, dérivés des 1re et 2e conjugaison. A l'aoriste et au subjonctif le *t* s'assimile à la lettre suivante si celle-ci est une dentale ou une sifflante.

En amharique le **t** s'assimile toujours sauf avec **'a** ou **'a**. Dans ce cas la première radicale est redoublée : **tanaggara**, aor. **ynnaggar**, juss. **ynnagar**, impér. **tanagar**, infin. **mannagar**, partic. **tanagâri**. — On forme aussi un réflechi avec la syllabe **'an** ou un réfléchi-passif, à l'aide de la syllabe **tan** préfixées ; mais ces formations sont plus fréquentes avec les verbes composés de plus de trois lettres.

Causatif du fréquentatif. — Il se forme en préfixant un **'a** à la conjugaison fréquentative : éth. *aquttalu* ; amh. **annagâggara**, aor. **yânnagâgger**, juss. **yânnagâgĕr**, imp. **annagâger**, infin. **mânnagâger**, gér. **annagâgero**, partic. **annagâgâri** (actif.).

Réfléchi-passif du fréquentatif. — Il dérive du fréquentatif en lui préfixant un **t**. — Ethiop. *taqattala* ; amh. **tanagàggara**, aor. **ynnagàggar**, juss. **ynnagàgar** ; imper. **tanagàgar** ; infin. **mannagàgar** ; gérond. **tannagàgero**, part. **tannagàgàri**.

Causatif du réfléchi. — Il est caractérisé par les lettres **asta** placées devant le verbe primitif — éth. *astaqtala*, *astaqattala*, amh. **astanaggara**.

Verbes quadrilitères. — Ils se conjuguent, ainsi que ceux qui ont plus de quatre lettres, comme les verbes trilittères, amh. **lamallama**, verdir, aor. **ylamallĕm**, jussif, **ylamlem**, impér. **lamlem**, infin. **malamlam**, gér. **lamlĕmo**, part. **lamlàmi**. — De même en éthiopien : *mandaba*, être affligé, *yemanadeb*, subj. *yemandeb*, impér. *mandeb*, infinitif *mandebo*, gérond. *mandîbo*.

(*A suivre.*) J. PERRUCHON.

MÉLANGES.

« Religionswissenschaft » ou « Religionsgeschichte ».

A propos d'une nouvelle revue : *Archiv für Religionswissenschaft* (J. C. B. Mohr, Freiburg i. B., 14 marks, 40).

Nous avons appris avec joie la création de ce nouveau journal d'histoire religieuse, et le premier fascicule, en nous faisant connaître le nom des rédacteurs, nous promet de savants travaux et d'utiles enquêtes.

Le directeur de la revue, M. Th. Achelis, et M. l'abbé Hardy, professeur à l'université de Fribourg (Suisse), bien connu par les importants ouvrages qu'il a consacrés au Védisme et au Bouddhisme, nous exposent le but, le plan, l'utilité de leur publication. M. Hardy se demande : « *Was ist Religionswissenschaft?* » et décrit la méthode des recherches historiques religieuses. Il y a certainement beaucoup de remarques intéressantes dans les pages (9-42) où il examine ce grave sujet : tout le monde sera d'accord pour louer l'ampleur de ses théories et l'ingéniosité de ses aperçus, mais le programme que la revue semble avoir adopté, le programme dont son titre est l'expression, me paraît, — faut-il l'avouer, — bien hardi, je dirais volontiers, dangereux.

Il est dangereux de parler de l'histoire des religions comme d'une science faite ou à faire : car l'expression inexacte entraîne de fâcheuses illusions. Qui dit science dit un ensemble de lois démontrées par l'expérience, une théorie compréhensive assignant une place logique aux faits particuliers et les rattachant à leurs causes immédiates et éloignées. Peut-on, sans arrière-pensée dogmatique, et avec quelque vraisemblance, quelque utilité, construire une théorie du sentiment religieux, expliquer ses caractères variés, préciser ses fondements psychologiques et historiques, marquer les étapes normales de son développement chez les différentes nations et dans l'humanité considérée comme une large société à branches multiples ?

Il est impossible, nous le reconnaissons, de limiter nos efforts à l'exposé brutal des doctrines et des faits religieux, car cet exposé ne sera fidèle que si nous nous associons d'une manière intime aux sentiments religieux dont nous étudions les manifestations. Cette intelligente sympathie avec les races disparues ou étrangères sera alimentée par l'examen attentif et passionné des documents, de tous les documents qui peuvent évoquer la physionomie véritable des évènements et des hommes. S'il est certain que toute comparaison pèche par la base, que toute théorie est insuffisante, il est non moins évident que les détails prennent leur valeur significative du tableau d'ensemble où ils sont groupés : les aits seront rattachés à leurs causes, expliqués soit par leurs origines, soit par leurs conséquences. Une ligue n'est-elle point connue quand un certain nombre de points sont déterminés ? La courbe irrégulière qu'a suivie l'évolution religieuse, sera précisée quand les divers moments de cette évolution auront été mis en pleine lumière. Mais existe-t-il un peuple dont l'histoire soit assez documentée pour qu'on puisse tracer la courbe de son évolution religieuse ? Cette courbe peut-elle être ramenée à une formule par l'étude du graphique fourni par les autres nations ? C'est ce qui nous paraît très douteux.

Admettons, si l'on veut, qu'on écrive l'histoire religieuse d'une civilisation déterminée, histoire présentant comme les histoires de la littérature ou de l'art, d'innombrables lacunes, mais fidèle cependant et suffisamment scientifique. Admettons aussi qu'on construise une « Science des religions », qu'on dise : « Religionswissenschaft », comme on dit : « Sprachwissenschaft ». — A la condition toutefois qu'on ne perde pas de vue, et la faillite de la « Science du langage » en tant qu'elle est autre chose que la constatation des faits, et les différences essentielles de la linguistique et de l'histoire des religions, — à la condition que cette science des religions soit appréciée comme il convient.

Entrons dans quelques détails.

On peut concevoir une philosophie de l'histoire des langues, une philosophie de l histoire des civilisations, une philosophie de l'histoire des religions : certaines lois en effet régissent le développement de la culture intellectuelle morale, matérielle de l'humanité. Chez tous les peuples nous trouvons des mythes et des légendes, des sorciers et des prêtres, des superstitions et des théologies. Soit

qu'on recherche la signification des mythes, leur origine, leur mode d'interprétation liturgique ou doctrinale ; soit qu'on analyse l'idée du culte et de la croyance, les concepts moraux, l'organisation des confréries et des clergés, le rôle des grandes personnalités historiques, l'influence des philosophies, la genèse de ces grands organismes qui canalisent tous les courants populaires et semblent défier par la solidité et la souplesse de leurs institutions la loi fatale des décadences inévitables, — je cite au hasard quelques problèmes parmi les plus captivants — on ne manquera pas de signaler de nombreux points de contact entre les différents peuples, et de hasarder d'ingénieuses hypothèses.

Je crois que dès aujourd'hui, esquissée sous une forme impersonnelle et impartiale, comme elle est par exemple dans le brillant essai de M. Hardy, — qui nous présente en somme un cadre vide sans rien préjuger de la solution, — cette philosophie de l'histoire religieuse devance suffisamment les recherches historiques. C'est déjà trop que de formuler les questions, que de préciser les termes du problème : l'histoire a plus d'imagination que nous. L'idéal assigné à nos efforts ne doit pas être trop sublime : il est bon de savoir ce que la Science peut attendre de nous, et de saisir, dans son effrayante complexité, la tâche de l'historien de la Religion. Mais il ne faut pas se faire d'illusion : comme le dit notre auteur, l'interprétation immédiate des faits ne suffit pas pour décrire l'histoire religieuse d'un peuple et d'un siècle ; il faut prendre point d'appui sur la méthode comparative et hypothétique, fragile et complaisant instrument ; — et pour qu'une enquête sur l'histoire générale de la conscience religieuse donne des résultats positifs, il faut appeler à notre aide la métaphysique ou le dogme.

Quelques-uns sont portés, ce me semble, à exagérer la sécurité que présentent les hypothèses et les comparaisons en pareille matière, à se faire illusion sur leur importance au point de vue de la méthode. M. Hardy sait mieux que personne, ce qui en est : peut-être le lecteur mal informé pourrait-il s'y tromper. Il est plus aisé de comparer l'évolution du théâtre indien et l'histoire du drame antique — et Dieu sait si ce serait une besogne commode, — que de comparer, par exemple, le Bouddhisme au Christianisme, ce à quoi tout le monde, depuis vingt-cinq ans, trouve un évident plaisir. — Les comparaisons, pour être fécondes, doivent porter

sur des objets strictement déterminés et qui soient, non seulement de même catégorie, mais de même espèce, commensurables, étant constitués des mêmes éléments. A rapprocher la rhétorique des Alaṁkāraçāstras de celle d'Aristote, à examiner l'idée de Dieu, l'idée de l'homme, l'idée du péché, dans la Bible, dans le Bouddhisme, dans les Tantras, on aboutit à des résultats négatifs ou déconcertants.

Je consens volontiers d'ailleurs à ce qu'un « Religionsforscher » ait des clartés de tout, quelque spécial que soit le domaine où s'exerce son activité ; — mais qu'il réserve les raisonnements et les idées générales pour quelque excellente occasion. Un védisant doit avoir des notions exactes sur l'Avesta, sur les mythologies indo-européennes, sur l'hindouisme ; l'étude du Jaïnisme ne doit pas être séparée de celle du Bouddhisme, et réciproquement ; l'examen sommaire des doctrines mahométanes suppose la connaissance des idées alexandrines, nestoriennes, persanes, hindoues ; le Soufisme, l'ascétisme musulman, les théosophies ismaëliennes constituent un cycle dont l'histoire ne sera pas inutile à l'indianiste. Non seulement le commerce intellectuel a été intense entre toutes les parties du monde barbare ou civilisé, mais l'esprit humain demeure partout, dans une très variable mesure, il est vrai, semblable à lui-même. Les Refayah, les fakirs et les yogis sont proches parents ; Al Gazali, S[t] Thomas, Çaṁkara ne sont pas sans point de contact ; toutes les théologies, toutes les scholastiques se ressemblent plus ou moins ; l'action des clergés opposée à l'action des foules s'exerce presque toujours dans le même sens ; la rédaction, la codification des écritures sacrées soulève d'ordinaire les mêmes problèmes. Non seulement, pense M. Hardy, l'historien ne peut séparer ce que l'histoire a formellement uni, — les différentes formes religieuses où s'est successivement exprimée la tendance constante d'une grande collectivité ethnique ou morale, les divers aspects que présente une antique tradition continuée par diverses races à travers tous les accidents de leur vie, les multiples transformations d'une idée qui fait le tour du monde ou survit aux systèmes définis dans lesquels elle s'était incarnée pour animer de nouvelles synthèses doctrinales, — non seulement la méthode *historico-comparative* (p. 40) affirme ses droits et fournit un instrument précieux, mais on doit aussi employer dans les recherches religieuses, la méthode *anthropologico-comparative :* celle-ci, insoucieuse des

limites marquées par les rapports historiques, observe et analyse les faits religieux, identiques sur la surface du globe, qui ont leur source dans la nature humaine.

Sans méconnaître l'importance philosophique, psychologique, — je n'ose dire historique — de ce procédé, j'admire avec inquiétude ceux qui se chargeront de dégager les conclusions que comporte l'étude parallèle de tous les faits religieux connus et inconnus. Ils construiront, s'ils ont du génie, une œuvre de grande ampleur ; ils concourront, par la vulgarisation très prudente de leurs systèmes, à l'éducation générale ; ils nous révèleront — tel est leur programme, — l'origine des cultes, l'origine du droit pénal, l'origine des civilisations, la genèse de la conscience religieuse, les lois générales de son évolution : mais ces vigoureux théoriciens rendront-ils service à l'étude scientifique de l'histoire religieuse ? oui, s'ils daignent s'occuper des petits problèmes qui sollicitent l'attention des « philologues » (comme disent les allemands), si on accueille leurs avis avec une respectueuse méfiance, si on n'oublie jamais que leurs synthèses sont nécessairement provisoires et insuffisantes. Fournir d'utiles suggestions, indiquer des rapprochements lumineux, telle est leur tâche ; il leur est interdit de formuler des conclusions, de deviner « ce qui a dû se passer ».

Il faut aller plus loin et dire les choses comme elles sont : dans l'état actuel de nos connaissances, même quand il s'agit d'explorer un domaine relativement restreint, craignons les vues d'ensemble, les appréciations sommaires où nous prétendons résumer une série d'impressions souvent contradictoires : non seulement l'histoire générale de la conscience religieuse reste enveloppée de ténèbres, mais des religions historiques nous ne pourrons jamais écrire qu'une histoire simplifiée et hypothétique. Combien d'actes de foi ne faut-il pas faire pour exposer dans un ordre chronologique les faits les plus importants ! Quelle part on doit sciemment accorder au sentiment et au goût personnel pour tracer l'esquisse la plus terne du Mahométisme ou du Bouddhisme ! C'est folie que construire sur des reconstitutions provisoires une théorie sans utilité pratique.

Notons aussi que la méthode comparative, même dans les provinces où son emploi paraît le plus légitime, menace de fausser dès le début de l'enquête l'interprétation des faits. Le « Religionsforscher » a la fâcheuse obligation d'interpréter les données

historiques, textes et traditions, doctrines et rituels : interpréter, c'est comprendre, c'est traduire ; c'est exprimer avec des mots français, régis par la grammaire française, une pensée formulée dans l'original avec une syntaxe et un vocabulaire bien différents ; c'est exposer, sans violer les lois de notre logique, des métaphysiques et des théosophies conçues par des cerveaux non équilibrés comme les nôtres ; qu'il s'agisse du culte, de la théologie, de la morale, — d'une église savante ou d'une population inculte — c'est décrire un état d'esprit qui nous paraît souvent absurde, obscur, irréel. Loin de recommander la méthode comparative — qui suggère des types connus, des classifications toutes faites, des images floues et commodes, qui permet à peu de frais d'ordonner la confusion en nous dérobant les nuances et les signes caractéristiques — nous sommes tentés de proscrire toute prédisposition à retrouver du « déjà vu » : nous n'aurons que trop de plaisir à nous sentir en pays de connaissance, à manier des concepts familiers, à découvrir des interprétations qui satisferont notre esprit parce que nous les aurons, sans le savoir, imposées aux faits. Les explications trop simples ne sont pas vraies.

En résumé, et l'histoire de ces dernières années me paraît le prouver suffisamment, il semble que « la science des religions » doit rester la moindre des préoccupations de l'historien : elle ne trouve pas dans les faits une base d'opération assez stable et assez étendue.

Encore que nous croyions légitimes, urgentes même, les réserves formulées ci-dessus, nous sommes heureux que tout le monde ne partage pas nos hésitations et nos scrupules. D'ailleurs, s'il est amusant de parler « théorie », on se comprend généralement mal quand l'entretien roule sur des questions abstraites et générales : un programme ne se comprend que par l'exécution et nous approuverons sans doute M. Hardy en toute chose quand il nous donnera le premier chapitre du livre que son « avant-propos » fait espérer. — Nos objections portent, on l'a vu, moins sur la conception même d'une science des religions que sur les dangers de la méthode, sur les abus qu'on a faits et qu'on fera de cette science très vacillante (1). Chacun doit avoir une philosophie de l'histoire — et

(1) Voyez par exemple, dans le présent numéro des « Archiv. », l'article de M. A. Vierkandt sur les « Götternamen » de M. Usener : « Il est évident,

tâcher de se la former juste : mais il ne faut pas se payer de mots. Comme le disait excellemment M. Colinet en rendant compte d'un précédent travail de M. Hardy, « l'étude scientifique des « principes universels » et même celle de leurs applications plus ou moins générales nous semble appartenir au domaine de la philosophie pure. Sans doute elle devra en ceci, comme en toute autre matière, tenir compte des faits, mais ceci ne lui enlève pas son caractère propre. L'hiérologie de M. Hardy sera de la « Religionsphilosophie » bien faite : toute philosophie comme toute connaissance humaine, doit partir de l'observation extérieure ; mais lorsqu'on en arrive à rechercher les causes les plus élevées des faits, on doit avouer qu'on est entré dans le domaine de la philosophie, si l'on veut conserver aux mots le sens qu'ils ont eu jusqu'aujourd'hui » (1).

Bouddhisme. Notes et bibliographie (1898).

I. A. Barth. *Le pèlerin chinois I-tsing* (Journal des Savants, Mai, Juillet et Sept. 1898 ; tiré à part, 52 p.) [d'après Chavannes, *Voyages des Pèlerins Bouddhistes. Les religieux éminents*... et J. Takakusu, *A Record of the Buddhist Religion... by I-tsing*].

Les travaux de M. Barth sont faits pour décourager ceux qui prétendent les résumer, car il ne s'y trouve pas de mots inutiles, et on risque de déflorer sa pensée. — Les documents se sont singulièrement multipliés, qui permettent de suivre par la pensée les pèlerins bouddhistes dans leurs pieuses et pénibles expéditions. Pourquoi ils entreprenaient ces lointains voyages, comment ils

pense M. A. V., que l'évolution de la civilisation humaine suit en général une marche ascendante : dans une vue d'ensemble, les reculs, les décadences apparaissent comme des exceptions, provoquées par des circonstances particulieres ».

(1) Voyez le discours d'ouverture du cours de theologie de Fribourg en Brisgau, que prononçait M. Hardy en 1887 : « Die Allgemeine vergleichende Religionswissenschaft » — et les observations, pleines de bon sens et de fermeté, que ce programme a suggérees à M. Ph. Colinet (. . . . *L'histoire des Religions chez les Catholiques*).

Nous n'avons fait, dans les pages qui précédent, que les renouveler avec quelques variantes.

s'y préparaient, leurs itinéraires (1), leurs ressources, l'accueil qu'ils recevaient parmi les frères, leurs impressions, leurs travaux, leur rôle dans la vie des églises bouddhiques, tout cela est dit avec précision, discuté avec autorité, expliqué avec beaucoup de charme. Je ne pense pas qu'un trait suggestif ou intéressant, au point de vue des indianistes ou à celui des profanes, ne soit pas mis en valeur : le livre excellent de M. Chavannes, aussi habile à mener à bonne fin ses travaux qu'à en choisir le sujet, rendait cette tâche relativement facile.

Le troisième article, consacré au mémoire traduit par M. Takakusu, est riche en observations intéressantes (2). M. Barth est amené à nous laisser entrevoir sa pensée sur une question capitale, celle des rapports du Petit et du Grand Véhicule. I-tsing ne nous donne pas toutes les lumières qu'on souhaiterait ; sa sincérité, sur ce point comme sur bien d'autres, demeure à bon droit suspecte ; et c'est une bonne fortune que M. Barth ait bien voulu se constituer son interprète. Peu à peu la lumière se fait sur une des périodes de l'histoire du Bouddhisme, la plus intéressante de toutes à mon avis.

II. Tathāgata.

Quel est le sens primitif de ce mot, quelles en sont les diverses significations, ou pour mieux dire, quelles significations lui ont été attribuées par les diverses écoles ? C'est un problème assez intéressant. Intéressante aussi l'histoire de l'exégèse de ce mot par les savants européens.

Cette histoire, le *Journal de la Société Asiatique* de Londres nous en a fourni, l'an dernier, tous les éléments. Plusieurs savants, et non des moindres, ont apporté leur contribution à cette enquête ; et chacun semble y mettre tant de zèle qu'elle n'est pas encore clôse.

C'est M. Robert Chalmers qui a ouvert le feu (p 103). Après avoir rappelé les opinions bien connues de Fausböll, de Childers,

(1) Malgré les observations nouvelles de M. A. B. les diverses stations de la route maritime (Sumatra, Java, les îles Nicobar et Tamlouk sur l'Hougly) ne sont pas toutes exactement déterminées.

(2) Les dix huit écoles et leur Vinaya ; la science grammaticale d'I-tsing et sa connaissance du sanscrit ; le caractère littéraire des Çâstras ; l'histoire de la médecine dans l'Inde (cf. pour mémoire l'article « Buddhism and Ayurveda » par Nârâyana Sen Kavibhûṣana, Journ. Buddh. T. Soc., V, 3).

de Rhys Davids et d'Oldenberg, et discuté les interprétations de Buddhaghoṣa et divers fragments des Piṭakas, il conclut : tathāgata = tatha (adjectif) + āgata = one who has come at the real truth (1).

M. Shawe (p. 385) constate que la traduction tibéthaine : « de-bz'in (« according to that », or « to those ») gçegs-pa (« to go ») correspond à deux interprétations de Buddhaghosa (tathā-āgato (2), ou tathā-gato).

M. Senart (p. 865), avec sa maîtrise habituelle et se dégageant de l'opinion des commentateurs, rapproche le terme tathāgata, de cet autre nom, aussi illustre, qu'on a donné au Bouddha : « Sugata », « qui a bien marché ». Tathāgata = qui a marché ainsi. — Si on se rappelle le rôle du « chemin » dans la terminologie bouddhique, si on compare à l'expression tathāgata, l'expression, très apparentée et presque synonyme, tādṛç (tādi, tādin, tāyin), on avouera que cette explication, sans s'imposer, — on ne peut prétendre à l'évidence dans ce genre de recherches — est la plus vraisemblable de toutes.

Mais l'histoire des interprétations indigènes est aussi très digne d'intérêt. Mgr de Harlez (J. R. A. S. 1899, p. 131) y apporte une contribution capitale. S'inspirant de la traduction chinoise (zho lai), il reprend l'hypothèse tathā-āgata ; et en ce qui concerne le sens du mot tathā, modifie heureusement l'hypothèse de M. Chalmers sommairement écartée par M. Senart. Tathāgata = « qui est venu véridiquement, selon sa nature, comme cela devait être » (3) : telle serait, sinon l'étymologie, du moins la valeur technique du terme ; et la langue du Grand Véhicule justifie cette interprétation.

Avec autant d'ingéniosité que Buddhaghoṣa, les docteurs mahāyānistes se sont plu à jouer sur le mot : et nous trouvons dans

(1) M. Chalmers (p. 391) remarque que M. Franke, de Könisberg, avait donné la même interprétation, dans la Wiener Zeit. f. d. K. d. M., IX, 347.

(2) Ceci paraît bien invraisemblable, car bde(-bar)-gçegs-pa = sugata, cf. Jäschke, p. 565.

(3) Le mot « tathatā » : opposé sans doute à vitatha(tā), et quelquefois écrit (a tort, je pense), tathâtā n'est pas séparable de l'expression tathāgata. Et la « tathatā », pour autant qu'on puisse dépouiller ce terme de l'auréole mystique dont l'entourent les Acāryas, c'est bien la nature des choses véridique et telle qu'elle est, le tattva, identique d'ailleurs à la çūnyatā, (vacuité) puisqu'il n'y a ni tathatā, ni vitathatā (cf. Fujishima, *Bouddhisme japonais*).

Candrakīrti une explication qu'il faut rapprocher d'une de celles qu'a signalées M. Chalmers : sa evādhigatasarvajñajñāno bhagavān yathā dharmāṇāṁ tattvaṁ vyavasthitaṁ tathaivāçeṣato gatatvād (1) buddhatvāt tathāgata ity ucyate (*Madhyamakavṛtti*, p. 156, 7. Cf. Buddhaghoṣa cité J. R. A. S. 1898, p. 106) Ailleurs (p. 8, 2) Candrakīrti nous fait connaître un mode d'argumentation familier sans doute à l'école : santi... hetvādayaḥ | tathā tathāgatena nirdeçāt | yad dhi yathā tathāgatena nirdiṣṭaṁ tat tathā.

(A suivre.) L. V. P.

---

(1) *Ex. conj.* : Mss. : to jagatvât.

COMPTES-RENDUS.

Speculum perfectionis, seu S. Francisci Assisiensis Legenda antiquissima, auctore fratre Leone, nunc primum édidit PAUL SABATIER. 1898.

1 vol. in-8° de CCXIV-376 pp. Paris, Fischbacher. 12 fr.

Nous devons signaler dans cette Revue une publication hagiographique de la plus grande importance, due à M. P. Sabatier : il s'agit du *Speculum perfectionis, seu S. Francisci Assisiensis Legenda antiquissima*. Ceux qui connaissent le savant, ont pu apprécier sa compétence toute particulière en ce qui concerne Saint François d'Assise et les premiers temps de l'ordre franciscain. Ils ont pu voir comment il avait su exploiter les sources primitives, en noter le caractere et en discuter l'autorité. Mais son premier travail, nous voulons dire l'histoire du Patriarche d'Assise, n'était qu'un point de depart pour des travaux plus vastes et plus approfondis. Au cours de ses recherches, M. P. Sabatier a trouvé sept manuscrits du *Speculum perfectionis*, et il a résolu de le publier. Entre ces manuscrits, il a remarqué particulièrement le *Mazarinus* 1743, qui renferme un *Explicit* particulièrement intéressant. Il y dit que le livre a été composé a Sainte-Marie de la Portioncule, le 11 mai 1228 ; mais, comme l'année était indiquée d'après le comput pisan, nous devons comprendre 1227. A la suite de cette trouvaille, M. P. Sabatier s'est livre à des recherches plus détaillées et plus minutieuses. Il a cru devoir conclure, — et, malgré les expressions de l'*Incipit*, nous estimons qu'il est dans le vrai, — il a conclu, disons-nous, que ce livre est d'abord l'œuvre d'un seul auteur. Allant plus loin, il a cru pouvoir déterminer cet auteur : il ne serait autre que frere Léon, celui-là même que Saint François d'Assise appelait *frate Pecorella*. Il ne met pas en doute que l'ouvrage n'ait été composé à la Portioncule, et achevé a la date indiquée plus haut. Enfin le but de l'auteur était de soutenir la règle primitive et les volontes du patriarche contre les adoucissements et les explications qu'on voulait y apporter.

Nous ne résumerons pas l'argumentation de M. P. Sabatier, quand il s'effore d'attribuer la paternité du *Speculum* à frère Leon. Ceci nous conduirait très loin. L'auteur y fait preuve d'une critique sagace et ingénieuse, mais, disons-le bien loyalement, sans nous convaincre complètement. Nous modifierons donc son assertion, en disant que le *Speculum* est *tres probablement* l'œuvre de frere Leon.

Quant à la date de 1227, qui est attribuée a cet ouvrage, M. l'abbé Vernet, dans l'*Université catholique* (1), ne l'admet pas, pour certaines raisons qui

(1) N° du 15 juillet 1898.

ont une réelle valeur. Ainsi, le *Speculum* se sert constamment de l'expression *Beatus Franciscus*, et Saint François ne fut canonisé qu'en 1228. Si l'on admet aussi, — ce qui est très vraisemblable, — que le *Speculum* a fait partie de la *Légende des Trois Compagnons*, il faut se rappeler que celle-ci date de 1246. Bien d'autres questions pourraient être soulevées : mais n'insistons pas plus que de raison.

En résumé, nous avons dans le *Speculum perfectionis* un document très important, rédigé par un religieux qui a vécu dans l'intimité de Saint François d'Assise, et qui contribue à nous faire mieux connaître le bienheureux. Il se montre partisan décidé de la règle primitive, et adversaire déterminé de frère Elie. Nous pouvons douter de son impartialité, et de sa juste appréciation de toutes choses : nous ne mettons pas en suspicion sa bonne foi.

Nous ne pouvons terminer cet article, — trop court à notre gré, — sans insister sur les mérites multiples de l'éditeur Publier un texte, c'est œuvre de paléographe : l'éclairer, c'est le propre d'un véritable historien. M. P. Sabatier a montré qu'il est plus qu'un déchiffreur de manuscrits. Il l'a prouvé par cette longue introduction de plus de deux cents pages qu'il a mise en tête de son livre : par les notes très savantes qu'il a placées au bas du texte pour en montrer la signification ; par tous les détails, — et aussi les appendices, — qu'il a fait ressortir à propos.

Une table alphabétique, dressée avec la plus grand soin, facilite les recherches, et permet de s'orienter au milieu des indications de tout genre qui enrichissent cette publication. Si l'étude de l'histoire était partout menée avec la même conscience et une pareille modération, les rapprochements seraient bien faciles entre les camps les plus opposés. Nous ne partageons pas toutes les appréciations de M. P. Sabatier ; mais nous souhaitons que tous les protestants soient aussi courtois et aussi désireux que lui de chercher en tout la vérité et rien que la vérité.

A. L.-B.

* * *

Cosmologie Hindoue, d'après le Bhâgavatapurâna par A. ROUSSEL, prêtre de l'Oratoire, Maisonneuve, Paris 1898, 399 p.

Le livre de M. l'abbé Roussel est un livre intéressant, instructif et, pour tout dire en un mot, un livre aimable et à lire. Le grand public — auquel les indianistes français ne pensent pas assez et qui ne connaît le Bhâgavata que par le deuxième acte du « Monde où l'on s'ennuie » — y trouvera un aliment substantiel à la fois et léger : l'auteur s'est préoccupé de rendre assimilables les divagations philosophiques et religieuses du poème hindou ; il y réussit en groupant de nombreuses citations dont l'ensemble constitue la somme complète de la théodicée, de la morale et de la légende Kṛṣṇaïte d'après le Bhâgavata. Ces citations sont illuminées par un commentaire perpétuel dans lequel abondent les rapprochements avec les livres saints du christianisme, méthode qui permet au lecteur de passer sans peine du connu à l'inconnu et donne parfois des résultats inattendus et très curieux au point de vue

psychologique : encore qu'elle soit commode, elle serait dangereuse, si M. Roussel, malgré sa vive sympathie pour la pensée indienne, ne mettait les choses au point par de très prudentes réserves.

Ce livre est un livre de vulgarisation : l'auteur donne une preuve de dévouement et je suis d'accord avec lui sur l'urgence que présentent les publications de ce genre. « Sans être évêque, remarque M. Barth à propos d'un livre du Rév. R. S. Copleston, évêque de Colombo, on peut être agacé de tout ce qui se débite sur le Bouddhisme (1) ». Le Kṛṣṇaïsme jouit aussi d'une popularité équivoque : et le meilleur moyen de détruire des théories fantaisistes sur les rapports du christianisme et des religions de l'Inde, c'est assurément de faire connaître ces dernières, sans établir des réfutations historiques souvent fragiles.

Bien que M. Roussel n'ait pas exclusivement travaillé pour les indianistes, il leur fournit un répertoire utile, il leur donne le moyen de dépouiller rapidement un volumineux Purāṇa, il rencontre et souligne beaucoup de particularités curieuses : besogne qui devait être faite et que seul pouvait entreprendre le travailleur désintéressé qui a bien voulu compléter la traduction laissée interrompue par Burnouf et Hauvette-Besnault : c'est à lui que revient la tâche d'aborder un jour dans toute leur complexité les problèmes vers lesquels convergent les études qu'il a publiées sur le Mahâbhârata, sur « la prière dans l'Inde », sur le Pañcarâtra, sur le Bhâgavata.

Il connaît mieux que personne les nombreuses questions que soulève ce dernier livre : l'introduction qu'a écrite Burnouf, modèle de sagacité et de prudence, pourrait à l'heure actuelle être renouvelée. Expliquer comment se sont constitués les Purâṇas : caractériser les éléments étrangers au noyau de l'œuvre, lieux communs de la cosmologie brahmanique, thèses et nomenclatures, qu'on retrouve ailleurs que dans le Bhâgavata et dans des documents moins mêlés ; préciser les retouches qu'a subies la religion Kṛṣṇaïte, les innombrables annexes qui ont donné à son livre officiel un aspect convenable, retouches, annexes, qui marquent le travail de l'orthodoxie et qui sont dans l'incertitude même de la chronologie une indication non négligeable ; dégager l'histoire du Sâṁkhya et du Vedânta pauraniques, et saisir le procédé normal du développement des religions hindoues en comparant les doctrines philosophiques des Purâṇas, lambeaux épars du tissu qu'ont tramé les écoles savantes des Darçanas, aux systèmes généralement sceptiques ou athées ; enfin, et pour tout dire en un mot, assigner au Bhâgavata sa véritable place dans la littérature kṛṣṇaïte et dans la littérature brahmanique ; c'est la tâche, non pas d'une vie entière, mais de toute une école d'indianistes : le terrain ne sera pas de sitôt déblayé. C'est l'Inde même qu'il faudrait expliquer dès les origines ; et à considérer les difficultés de ces recherches, on se prend de pitié pour les solutions hâtives et les hypothèses qui expliquent tout en dix lignes.

Le Bhâgavata ne nous donne pas la clef du problème, tant s'en faut. Sans parler des origines dont l'examen comporte de si nombreuses hypothèses,

(1) *Bulletin des Religions de l'Inde*, 1894, p. 35.

les « mythes solaires », la question des rapports du Kṛṣṇaïsme avec le Bouddhisme, etc., et à considérer seulement le côté philosophique et doctrinal du Purâṇa, c'est dans les commentaires dvaitavâdins des Vedântasûtras, dans les œuvres des Râmânujas et des Râmânandas, dans les sectes dites réformatrices, que peuvent être étudiées les tentatives savantes et sinceres de conciliation entre la *Bhakti* ou la religion et le *Vedânta*, ou la philosophie. Le Bhâgavata nous apprend du moins ce que l'orthodoxie admet de la religion populaire : la bhakti, dont le dernier comme le premier mot est Kṛṣṇa, esclave de ses devots, leur ami, leur sauveur, leur récompense : les rites d'adoration et les dhâraṇîs ou formules magiques. Les spéculations sur l'œuvre, sur le *yoga* « cessation de l'activité de la pensée », n'ont jamais été séparées dans l'Inde pauranique de l'adoration du Dieu personnel, et cet état d'esprit, très vieux, puisqu'il se manifeste éloquemment dans la Bhagavad gita, est de nos jours à peine troublé par l'influence européenne. Si préoccupé qu'on soit d'un préjuge à coup sûr raisonnable, — à savoir qu'il a dû exister, en dessous des aristocraties élevées dans le commentaire des Sûtras, des sentiments religieux tres simples, des systémes qu'on peut résumer dans la croyance à un dieu personnel, (içvaravāda) — ce serait par trop simplifier les choses que de procéder sur cette base à une reconstruction historique.

La science des religions trouve dans l'Inde beaucoup de faits curieux à cataloguer : le jour est encore lointain où elle pourra formuler des lois. Dans le Bhâgavata, la Bhakti (dévotion) raconte ingénieusement son histoire : « Je suis née, dit-elle, dans le Draviḍa » (p. 318 ; cf. Bodhicaryâvatâra, VI, 13). Que ne pouvons-nous prendre a la lettre ou interpréter son récit ! Que l'origine de la « Dévotion » doive être cherchée dans la conception monothéiste, dans l'influence étrangère (ce qui paraît bien peu admissible), ou plutôt dans le culte des héros et des divinites tribales, elle oscillera entre le panthéisme brahmanique, où elle risque de s'évaporer associée à une gnôse dissolvante, et la superstition tantrique, sa sœur aînée, vêtement dont elle peut à peine se dépouiller sans cesser d'être elle-méme, mais qui la rend si aisément abjecte et méconnaissable.

Dans un livre récent sur « le Sacrifice d'aprés les Brâhmaṇas » M. Sylvain Lévi nous fait connaître par une analyse pénétrante une des formes les plus curieuses de la conception tantrique : à quel moment la *Çraddhâ*, ou croyance à la vertu thaumaturgique du rite, est-elle devenue la croyance, la foi, la dévotion en Dieu ? Cette évolution a-t-elle été précédée d'une évolution en sens inverse ? Quoi qu'il en soit, et que cela nous suffise pour le moment, on peut marquer dans le sein même du Kṛṣṇaisme les diverses étapes ou plus exactement les diverses phases de l'idée religieuse : les Tâpanîya Upanisads, qui se rattachent aux mouvements appelés « néo-brahmaniques » (?), au Viṣṇuisme et au Rāmaisme, accusent le triomphe des formules et des cercles magiques ; nous n'avons plus ici le préhistorique sacrifice, le Soma arique ou indo-européen ; mais avec un matériel nouveau, avec des *maṇḍalas* et des *dhāraṇīs*, et le prestige qu'une langue chiffree donne aux formules, nous retrouvons la même croyance à l'énergie du rite. Le Dieu est vivant, mais c'est un serviteur que « celui qui sait » tient a ses ordres. — Le Pañcarâtra appartient avec de

notables variantes au même cycle de conceptions religieuses : M. Roussel a cru pouvoir comparer les invocations mystiques dont il est égayé, flèches d'amour qui doivent blesser le cœur du dieu, aux oraisons jaculatoires des chrétiens (1). — Parfois, se dégageant de l'influence également pernicieuse de la spéculation et du rite, fortifiée néanmoins par la discipline philosophique, encore vibrante de l'émotion maladive qui précipite les dévots sous le char des idoles, la pensée religieuse s'exprime avec une élévation remarquable. Mille passages du Bhâgavata sont admirables et trahissent autant d'ingéniosité que de ferveur (2) ; on connaît les Çandilyabhaktisûtras, les manuels de piété qui ont vivifié le vieux Brahmanisme, toute cette littérature de *stotras* (hymnes) commune au Kṛṣṇaïsme et au Bouddhisme. Le Dieu peut indifféremment s'appeler Kṛṣṇa ou Amitâbha, il est le père et le sauveur : bouddhiste ou dévot du Bhagavat qui s'appelle Kṛṣṇa, l'hindou a foi dans des promesses formulées en termes identiques ; entre la *Sukhāvatī* et le *Goloka*, il n'y a pas de différence ; le salut est promis à qui prononce le nom de Kṛṣṇa (p. 98), de même a qui invoque le Bodhisattva : offenser Kṛṣṇa est une cause de salut, de même, d'après les théologiens du grand véhicule, offenser les Bodhisattvas (p. 338, *Bodhicaryāvatāra* I, 34).

Je n'essaie pas de résumer le livre de M. l'abbé Roussel, mais je crois en donner une idée exacte, en dire l'importance et la saveur, en comparant le programme qu'il s'est imposé à celui de M. Warren dans son « Buddhism in translations », et à celui de M. Hopkins dans ses « Religions of India » : « Whereas Barth in his admirable handbook aimed at making his reader know all about the religions of India, we have sought to make our reader know those religions » (3). Plus étroit, le cadre de M. Roussel a été mieux rempli (4).

L. V. P.

---

(1) *Etude sur le Pañcarātra*, dans les *Mélanges Harlez*.

(2) pp. 141, 144, 153, 161, 303, etc..

(3) Dans cette sommaire comparaison des deux livres, le mot « admirable » est parfaitement justifié ; mais j'ai peur que les termes ne doivent être renversés. Le livre de Hopkins est superficiel, celui de Barth va jusqu'au fond. Aussi bien est ce peut-être une erreur du prote ?

(4) M. Roussel s'est abstenu de prendre position dans la discussion soulevée par M. Weber il y a quelque trente ans et qui a préoccupé, outre mesure, l'opinion. Il n'est pas éloigné de croire a une influence quelconque du christianisme sur le Kṛṣṇaïsme (pp. 382, 383) : il n'a pas cru que ce fut le moment de préciser sa manière de voir.

CHRONIQUE.

— M. L. Job a traduit de l'anglais les *Nouvelles études de mythologie* de Max Müller (Paris, Alcan, 1898).

— Le petit volume *Spiritualisme et spiritisme* publié par le Dr Surbled rend grand service à la philosophie et à la science contemporaine. Netteté des principes, clarté de l'exposition, réfutation solide des objections opposées au vrai spiritualisme par le matérialisme soi-disant scientifique, et par le spiritisme soi-disant spiritualiste, critique du faux idéalisme, du monisme et des doctrines panthéistes qui veulent s'appuyer sur la science moderne, tels sont les mérites et l'objet de cet ouvrage.

— Le P. Ortolan a publié, chez Delhomme, à Paris, une étude sur l'origine et la filiation des sciences, intitulée *Savants et Chrétiens*. C'est une histoire des sciences et des savants, dans l'antiquité et à l'époque chrétienne. L'auteur met spécialement en relief le rôle et l'influence de l'Eglise dans la culture intellectuelle.

— Le P. Le Bachelet, S. J., s'est occupé *De l'Apologétique traditionnelle et de l'Apologétique moderne* (Paris, Lethielleux). Il examine ce qu'on peut admettre et ce qu'il faut rejeter dans cette dernière Apologétique, et dans la méthode d'immanence qu'elle propose.

* * *

— Dans le f. 4 du vol. II de *Sphinx*, M. Piehl étudie *Quelques formes pronominales en égyptien*, et donne une *Troisième série de cinquante quasi-mots à exclure du Dictionnaire hiéroglyphique à venir*.

— Le t. XXVI des Annales du Musée Guimet (3e partie) renferme *L'exploration des ruines d'Antinoë* par Al. Gayet. La ville d'Antinoë fut consacrée par Adrien au culte de son favori divinisé, Antinoüs. Ce dieu de l'Egypte a dû recevoir un culte conforme aux rites égyptiens. M. Gayet a tenté de retrouver des souvenirs de ce

culte sous les décombres d'Antinoë. Il a découvert, en effet, un temple purement égyptien et même daté de Rhamsès II, mais où, sur un débris d'inscription, on reconnaît le nom d'Antinoüs. Adrien se sera emparé de ce monument pour le consacrer à son favori. M. Gayet reproduit en dix-huit planches les parties du temple actuellement dégagées. — Il a cru aussi prouver que le lieu de la sépulture d'Antinoüs est à Antinoë et non à Rome.

— Les grands temples royaux de la rive gauche, à Thèbes, sont bien connus ; on néglige le plus souvent les chapelles moindres ou les grands édifices presque entièrement ruinés qui les accompagnaient jadis et formaient comme une lisière ininterrompue à la plaine thébaine. C'est à ceux-là que M. Petrie s'est attaqué pendant l'hiver 1895-1896, et il a publié dernièrement (*Six Temples at Thebes*, London, Quaritch) les documents de toute nature qu'ils ont rendus Il les a classés par ordre chronologique, des débuts de la XVIIIe dynastie à la fin de la XXe.

— M. Amélineau a publié, il y a quelques mois, chez Leroux *Les nouvelles fouilles d'Abydos (1897-1898)*. Cette fois encore, il faut distinguer, dans l'œuvre de M. Amélineau, les faits qu'il apporte, et les théories qu'il échafaude sur les faits. Les faits sont très importants. La théorie, on la connaît. Toutes les tombes d'Om-el-gâab, au moins les royales, appartiennent aux temps qui précédèrent les dynasties humaines de Manéthon. Cette fois, M. Amélineau aurait découvert les tombeaux véritables où les rois Horus, Sît et Osiris auraient été ensevelis avant d'être déifiés. Ainsi, les dynasties divines entrent de plein pied dans l'histoire.

M. de Rougé (*Monuments contemporains des deux premières dynasties récemment découverts en Egypte*. Extr. des *Mém. de la Soc. des Antiquaires de France*, Paris, 1898) et M. Capart (*Notes sur les origines de l'Egypte d'après les fouilles récentes* dans la *Rév. de l'Univ de Bruxelles*, nov. 1898) ont pensé, et à bon droit, que les Mânes de M. Amélineau sont des Pharaons des premières dynasties humaines. La brochure de M. Capart résume bien les résultats des dernières fouilles.

— Les découvertes de MM. Petrie, Amélineau, Margan ont mis plus que jamais à l'ordre du jour le problème de l'origine des Egyptiens. M. G. Schweinfurth a examiné à nouveau cette question dans le Bull. de la Soc. khédiévale de géographie, *De l'origine des Egyptiens et quelques-uns de leurs usages remontant à l'âge de pierre.*

— A la séance du 20 Janvier de l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres, M. HEUZEY a présenté la reconstitution en plâtre d'une très antique palette de scribe conservée partie au musée du Louvre, partie au Musée Britannique ; deux autres palettes analogues ont été récemment découvertes en Egypte par M. Quinbelle. L'ornementation de ces monuments appartient à la première forme de l'art égyptien, reconnue depuis peu et dont l'apparence asiatique a causé beaucoup de surprise. On se convainc de plus en plus que la civilisation de l'Egypte est venue d'orient, avec une race asiatique qui a fondé dans la vallée du Nil les premières dynasties historiques.

— Nous signalons l'apparition de la première dissertation hongroise traitant d'un sujet d'égyptologie. M. E. MAHLER vient de publier sous le titre *Egyiptologiai tanulmányok a chronologia Koeréboel* un travail sur le Jour de l'An des Egyptiens, accompagné de nombreux hiéroglyphes.

— M. l'abbé VALBUENA s'applique à vulgariser en Espagne les conquêtes de l'Egyptologie et de l'Assyriologie. Il vient de donner le deuxième volume de son *Egipto y Asiria resuscitados* Tolède, Menor, 1898), lequel embrasse l'histoire du peuple Juif depuis la mort du patriarche Joseph, jusqu'à celle du prophète Samuel

— *Die Apokalypse des Elias, eine unbekannte Apokalypse, und Bruchstücke der Sophonias-Apokalypse.* Koptische Texte, Ubersetzung, Glossar, von G. STEINDORFF (Texte und Untersuchungen, n. F., II, 3.a. Leipzig, Hinrichs, 1899). — Le musée de Berlin a acquis neuf feuillets de l'un des manuscrits coptes trouvés à Akhmîm en 1893. D'autres ont déjà été publiés et traduits par M. Bouriant dans les Mémoires de la mission archéologique française au Caire. M. Steindorff a soumis tous ces fragments à un examen attentif. Il y reconnaît trois œuvres distinctes, une description incomplète du séjour des damnés et de celui des bienheureux, une prophétie du genre apocalyptique sur l'antéchrist, enfin un court fragment de l'Apocalypse de Sophonie. M. Steindorff ne veut pas porter de jugement définitif sur ces fragments, mais mettre, le plus tôt et le mieux possible, ces textes à la disposition des critiques.

— M HORNER vient de donner une nouvelle édition critique, avec traduction anglaise, de la version bohaïrique des Evangiles, publiée jadis par Wilkins et Schwartze *(The Coptic Version of the*

New Testament. Oxford, Clarendon Press, 1898). L'auteur a collationné quarante-six mss. qu'il nous décrit dans une introduction magistrale précieuse non-seulement pour l'étude de cette version du N. T., mais encore pour celle de la paléographie copte.

— Nous signalons l'article de Dom Renaudin, *La littérature chrétienne de l'Egypte,* dans l'Université catholique, janvier 1899.

* * *

— Le t. XVIII de la *Bibl. du Sémin. des Langues Orient.* de Berlin qui vient de paraître chez W. Spemann (Stuttgart et Berlin, 1898) est intitulé *Maerchen und Erzaehlungen der Suaheli,* von C. Velten. Il renferme 65 récits recueillis exclusivement parmi les indigènes.

— Les livraisons 1-5 du t. III du *Recueil d'archéologie orientale* de M. Clermont-Ganneau ont paru chez Leroux. Nous y remarquons spécialement : § 2. *La grande inscription phénicienne nouvellement découverte à Carthage.* — § 6. *La Nea, au l'église de la Vierge de Justinien à Jérusalem* — § 10. *L'inscription nabatéenne de Kanatha.*

— Les deux ouvrages les plus anciens sur la vie de Mahomet sont la *Sîra* d'Ibn Ishak et le *Kitâb al Maghazi* d'Al-Wakidi. M. Horovitz a étudié la composition et la valeur historique de ce dernier livre *(De Wâqidii libro qui Kitâb al Magâzi inscribitur,* Berlin, Mayer, 1898).

— M. Carra de Vaux entreprend une série d'études d'histoire orientale, dont le premier volume *Le Mahométisme. Le génie sémitique et le génie aryen dans l'Islam* vient de paraître (Paris, Champion, 1898).

— La publication de M. A. Nagy *(Die philosophischen Abhandlungen des Iaqûb ben Ishâq-al-Kindî,* Munster, Aschendorff, 1897) comprend les versions latines de quatre traités inédits, attribués au célèbre docteur Al-Kindi (IX s.) Ces opuscules ont pour sujet : l'intellect, le sommeil et les visions, les cinq essences, l'introduction à la logique.

— M. H. Derenbourg consacre un volume à *Oumâra du Yémen, sa vie et son œuvre* (Bibl. de l'Ecole des langues orientales vivantes. IVe s., vol. X). C'est un poète arabe du XIIe s., que Saladin accusa de connivence avec les Francs et fit crucifier au Caire. Cette accu-

sation de connivence avec les Francs est un trait curieux qu'on rencontre mentionné chez d'autres auteurs arabes de cette époque.

— M. Belkassem Ben Sedira, prof. à l'Ecole supér. des Lettres d'Alger, a publié une *Petite grammaire d'arabe littéral* (Alger, Jourdan, 1899) très pratique et appelée à rendre de sérieux services aux jeunes arabisants d'Algérie.

— Le travail de M. Cook, *A Glossary of the Aramaic Inscriptions* (Cambridge, University Press, 1898) est fait avec soin et conscience. Il a le malheur de venir presque en même temps que le *Handbuch der nordsemitischen Epigraphik* de M. Lidzbarski, qui est écrit avec une évidente supériorité de méthode et d'expérience.

— La *Kurzgefasste Syrische Grammatik* de M. T. Nöldeke est arrivée à une seconde édition (Leipzig, Tauchnitz, 1898).

— Sous forme de supplément à son important ouvrage, M. Delitzch (*Die Entstehung des aeltesten Schriftsystems, oder der Ursprung der Keilschriftzeichen*, Leipzig, Hinrichs, 1898) publie une brochure où il reprend, pour les compléter et les rectifier, les vues qu'il a précédemment émises sur l'origine des écritures cunéiformes.

— L'histoire de la religion assyro-babylonienne de M. Jastrow (*Handbooks on the History of Religions. The Religion of Babylonia and Assyria*, Boston, Ginn, 1898) est un ouvrage de grand mérite. L'auteur y étudie le panthéon prébabylonien, babylonien, assyrien, néo-assyrien ; les différentes classes de textes religieux ; les temples et le culte.

* * *

— La grammaire hébraïque du Dr Kihn (*Praktische Methode zur Erlernung der hebraeischen Sprache*, Tübingen Laupp, 2e Aufl.) est un bon livre élémentaire, clair, avec des exercices de lecture, versions et thèmes, morceaux choisis, petit-lexique.

— M. Kautzsch complète sa remarquable version allemande de l'Ancien Testament, en y joignant la traduction des livres *dits* apocryphes (Tobie, Judith, etc.) et des principaux pseudépigraphes (Hénoch, Jubilés etc.). Les deux fascicules qui ont paru (Mohr, 1898), contiennent la version du IIIe livre d'Esdras, et une bonne partie du Ier livre des Macchabées, avec une introduction pour chaque livre et des notes critiques et historiques.

— Dans la poésie lyrique des Hébreux, faut-il reconnaître une

forme chorale analogue à celle des Grecs ? Faut-il y distinguer des strophes et des antistrophes, harmonieusement distribuées, destinées à être chantées alternativement par deux chœurs? Le P. Zenner le croit (*Die Chorgesänge im Buche der Psalmen*, F. i. B., 1896) et le P. Hontheim a appliqué, l'an dernier, cette théorie, un peu modifiée, à plusieurs psaumes (*Zeitschr. für kath. Theol*). Le P. Condamin l'applique à son tour au c. III d'Habacuc (*Rev. Bibl.*, 189 , 1), et il estime qu'elle en reçoit une confirmation nouvelle.

— M. Müller continue l'application de son ingénieuse théorie de la strophe hébraïque (*Strophenbau und Responsion*, Wien, 1898). Les morceaux étudiés sont le cantique de Débora, quelques passages des Prophètes et des Psaumes, et quelques-uns des fragments récemment découverts de l'Ecclésiastique.

— M. Emmanuel Cosquin écrit, dans le 1er n° de la Revue Biblique de cette année, un important article sur *Le livre de Tobie et l'Histoire du sage Ahikar*. Dans la version latine du livre de Tobie par S. Jérôme, il est dit (XI, 20) qu'Achior et Nabath, parents de Tobie, vinrent le féliciter du retour de son fils. Dans les diverses traductions grecques, et dans la vieille traduction latine, cet Achior prend une plus grande importance. C'est un haut dignitaire de la cour d'Assyrie, neveu de Tobie. Lui aussi a passé par de grandes épreuves : il a été trahi par son neveu qui l'a plongé dans un lieu ténébreux. Mais la main divine l'en a tiré et a châtié l'ingrat. Ce passage du Livre de Tobie a de nombreux points de contact avec l'Histoire du sage Ahikar, publiée, au commencement de ce siècle, dans les *Mille et une nuits* et dont plusieurs savants ont, dans ces dernières années, traduit différentes versions. Ces points de contact avaient été signalés, en 1880, par M. Hoffmann, et, en 1890, par M. Bickell. M. Cosquin y revient à nouveau, en s'aidant des dernières publications. L'Histoire d'Ahikar, qui, dans sa forme primitive, était polythéiste, a été tout entière, cadre et détails, empruntée aux contes populaires ; il n'y entre pas une parcelle de vérité historique. Impossible de déterminer à quelle époque précise cette Histoire a été primitivement écrite. Mais il semble résulter de sa comparaison avec les allusions du Livre de Tobie qu'elle est antérieure à celui-ci. Dès lors se trouve confirmée l'opinion de ceux qui voient dans ce livre une longue parabole, pleine d'enseignements, mais toute d'imagination.

— M. DE KIRWAN s'est occupé, l'an dernier, dans la *Revue thomiste*, de *La localisation du déluge et les péripéties de la question*. Il soutient que le déluge a bien été partiel, mais qu'il a exercé ses effets sur une région beaucoup plus étendue que ne l'ont admis Suess et M. de Girard. L'effondrement d'un continent, dont les îles de la Sonde, les Maldives, les Laguedives sont les restes, a provoqué un exhaussement de l'Océan et l'invasion momentanée par les eaux de l'abîme d'une partie de l'Asie Occidentale. C'est là que les Noachides ont seuls survécu au péril.

— Trois fascicules du *Dictionnaire de la Bible* ont paru dans un espace de temps assez court. Ils comprennent les lettres C, D, E. L'article *Déluge* de M. MANGENOT est un résumé complet de la question. On regrette seulement qu'il n'ait pas consacré un paragraphe au problème *littéraire* que soulève Gen. VI, 5-IX, 19.

— M. HÜHN vient de publier la première partie d'une étude sur les prophéties messianiques, *Die messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes bis zu den Targumim* (Mohr, 1899). L'auteur ne donne pas le résultat de recherches personnelles, mais un aperçu sur l'état actuel des questions.

— Le P. LAGRANGE (*Rev. Bibl.*, 1899, 1) montre, contre MM. de Moor et Loisy, que les *Khabiri* des lettres d'El-Amarna ne sont pas les Hébreux, mais faisaient partie de bandes babyloniennes.

— L'étude de M. VON GALL sur les anciens lieux de culte israélites (*Altisraelitische Kultstaetten*, Giessen, Ricker, 1898) consiste en une série de notes érudites, mais fort chargées de conjectures, touchant les endroits mentionnés dans l'Ancien Testament qui ont possédé un sanctuaire.

— M. WILDEBOER étudie encore l'opposition qu'on croit remarquer entre les prophètes de Jahvé et le peuple de Jahvé au VIII[e] S., dans une brochure intitulée *Jahvedienst und Volksreligion in Israel* (Mohr, 1899).

— On trouvera, dans le livre de M. BLAU, *Die altjüdische Zauberwesen* (Strasburg, Trübner, 1898), des renseignements précis et curieux sur la magie chez les Juifs, renseignements puisés principalement dans les sources rabbiniques. Ce travail se recommande surtout pour l'époque talmudique.

* * *

— Il n'est pas un sanskritiste qui ne connaisse le savant ouvrage

d'A. Bergaigne, *La Religion védique d'après les hymnes du Rg-Véda*. Nous sommes heureux d'annoncer que la consultation de cet ouvrage sera désormais plus facile, grâce à un *Index* rédigé par le Dr Maurice Bloomfield, Professeur à l'Université John Hopkins de Baltimore. L'éminent indianiste, si avantageusement connu en Europe par ses précieux travaux, « a personnellement senti le besoin » de cet Index et il l'a rédigé pour épargner à d'autres les recherches auxquelles il s'était vu obligé. Nous n'avons que des éloges à lui adresser pour ce travail, qui forme le t. IV de l'ouvrage de A. Bergaigne, et qui est publié chez l'éditeur des volumes précédents. (Paris, Emile Bouillon. Le prix de cet Index est de 5 francs).

— Le grand ouvrage consacré à la philologie, la littérature et l'histoire de l'Iran, édité sous la direction de MM. Geiger et Kuhn (*Grundriss der iranischen Philologie*, Strassburg, Trübner), continue de paraître par livraisons. Les deux qui viennent d'être soumises au public, comprennent une étude de M. P. Horn sur la langue littéraire de la Perse moderne ; des recherches de M. Geiger sur la langue des Afghans, le *pachto*, et sur celle des habitants du Baloutchistan ; une étude de M. A. Socin sur la langue kurde ; et le commencement d'un travail de M. Geiger sur les petits dialectes, et groupes de dialectes, en premier lieu les dialectes du Pamir.

— M. Neumann (*Die Lieder der Mönche und Nonnen Gotamo Budd-ho's*, Berlin, Hofmann, 1899) a traduit en allemand le double recueil pâli Theragâthâ et Therîgâthâ (Stances des Theras et des Therîs) qui se compose de vers mis dans la bouche d'un certain nombre de membres de la Confrérie bouddhique au temps du Buddha, et dans lesquels ils expriment leurs sentiments et leur état religieux et moral. Des notes savantes sont jointes au texte.

— Le prof. Marquart de Tubingue a essayé de débrouiller et de coordonner les évènements de l'histoire des Turcs d'après le récit qui se trouve dans les inscriptions sibériennes en vieux turc, combiné avec les annales chinoises (*Die Chronologie der alttürkischen Inschriften*, Leipzig, Weicher, 1898). Il a essayé aussi d'identifier bon nombre de noms géographiques et de noms de peuples contenus dans ces textes.

* *

— Le *Livre des Islandais* (Islendingabok) est l'histoire de la

découverte et de la colonisation de l'Islande, écrite au XII[e] siècle, par le prêtre Ari. Cet important ouvrage n'avait jamais été traduit en français. M. WAGNER (*Le Livre des Islandais du prêtre Ari le savant*, Bruxelles, 1898) nous en donne une traduction d'après l'original, avec un commentaire explicatif et une introduction sur l'auteur et son ouvrage.

— A propos d'un disque de bronze de la collection Ravenstein du Musée de Bruxelles, M. FR. CUMONT démêle les influences religieuses qui se sont croisées sous l'Empire et apporte une contribution à cette histoire des idées religieuses dans laquelle il excelle. Le disque est une plaque d'applique et représente un masque de Jupiter reposant sur les ailes éployées d'un aigle. Le bord du disque est orné d'un serpent. M. C. y voit le Jupiter céleste, *Ba'al sammin*, adoré dans toute la Syrie et en Afrique, personnification du ciel tout entier, dieu du temps infini : *Optumus maximus Caelus aeternus Iupiter* (cf. Beurlier, *Le culte impérial*, p. 67). Les cultes syriens, notamment celui de *Iuppiter Caelus* et de *Iuppiter aeternus* se sont répandus en Occident, à partir du I[er] siècle. Le disque Ravenstein est « l'une des œuvres artistiques les moins méprisables que les cultes italo-syriens nous aient laissées ».

— Une autre publication récente de M. Franz Cumont est le premier volume d'un *Catalogus codicum astrologorum Graecorum*. Le corps du volume : *Codices Florentinos* descripsit Alexander OLIVIERI (Bruxelles, Lamertin, 1898) est l'œuvre d'un savant italien qui a donné dernièrement une édition nouvelle des *Catasterismi* d'Eratosthène. Mais l'entreprise a été conçue par MM. Cumont et Kroll, et des textes inédits, publiés par M. Cumont et ses collaborateurs, sont joints au catalogue, notamment des fragments de l'astrologue Palchos, auquel M. Cumont a consacré une notice l'an dernier. L'étude scientifique des astrologues anciens est entrée dans une voie sûre, grâce à des travaux récents auxquels ce catalogue vient s'ajouter ; il nous apporte la promesse d'autres publications.

* * *

— *Novum Testamentum D. N. J. C. latine secundum editionem S. Hieronymi* ed. J. WORDSWORTH et H. J. WHITE, Pars I,

fasc. v, Epilogus. Oxford, Clarendon Press, 1898. — Ce fascicule termine la première partie de cette importante publication. Il comprend surtout une introduction où nous remarquons principalement une dissertation sur les mss. grecs d'après lesquels S. Jérôme a traduit les Evangiles, et un classement des mss. de la Vulgate d'après leur patrie et leur caractère.

— M. Resch (*Die Logia Jesu nach dem griech. und hebr. Text wiederhergestellt*, Leipzig, Hinrichs, 1898) a essayé de reconstituer, dans sa forme originale l'Evangile *hébreu*, les *Logia* de Papias, l'œuvre authentique de S. Matthieu. Le problème synoptique est ici complètement retourné. Il ne s'agit plus d'expliquer, par la dépendance directe ou indirecte à l'égard d'une même source, ce qu'il y a de commun entre les synoptiques, mais de comprendre comment, d'un évangile plus développé et mieux ordonné, on s'est avisé d'extraire trois écrits plus courts, où les matériaux du premier auraient été disloqués et désarticulés à plaisir.

— C'est un protoévangile hébreu que M. Resch nous donne. En M. Dalman (*Die Worte Jesu*, etc., Leipzig, Hinrichs, 1898) nous entendons un avocat du protoévangile *araméen*. La méthode de l'auteur est sévère. La partie la plus originale de son ouvrage est celle où il examine les principales idées évangéliques et leur expression native en araméen.

— M. Margival écrit dans la *Revue de l'Institut catholique de Paris* (1899, n° 1) un intéressant article sur le premier historien de l'Eglise, S. Luc. Il y examine la conception générale et l'art de l'auteur dans les *Actes*, et fait ressortir, à ce double point de vue, l'originalité de S. Luc. par la comparaison avec les anciens historiens.

— M. Heitmüller nous expose dans la *Theologische Rundschau* (nn. 2 et 3) quelle est l'importance de la question des sources dans les Actes des apôtres, quel est le but poursuivi, la méthode envisagée et les résultats obtenus par ceux qui, dans ces dernières années, ont examiné cette question.

— M. Hilgenfeld, qui prépare une édition des Actes des Apôtres, publie le texte de *Act. Ap* xiv, 28-xv, 34 (Concile de Jérusalem) d'après le codex D, et relève les différences qui séparent cette leçon de la leçon reçue. (*Zts. f. Wiss. Theol*, 1899, 1.).

— M. Schulz nous communique les variantes du texte de la Vulgate pour l'Epître aux Laodicéens et pour les Proverbes de

Salomon, tirées de manuscrits espagnols. *(Zts. f. Wiss. Theol.*, 1899, 1.).

— Les amis et les élèves du professeur von Orelli de Bâle lui ont offert, à l'occasion de son jubilé de 25 ans de professorat, un recueil de travaux sur l'Ecriture et l'Histoire (*Aus Schrift und Geschichte*, Basel, Reich. 1898). On y trouve une étude de M. Rüegg, *Zur Echtheitsfrage der Pastoralbriefe* ; une autre de M. Riggenbach sur *Die Quellen der Auferstehungsgeschichte* ; un travail de M. Schlatter, *Der biblische Begriff der Gnade*, etc..

— M. Jülicher a publié, en 1886, une étude générale sur les paraboles de l'Evangile. Le commentaire suivi de toutes les paraboles, annoncé dès lors, vient seulement de paraître (*Die Gleichnisreden Jesu*, Freib. i. B., Mohr, 1899). Les morceaux paraboliques sont partagés en trois catégories : les simples comparaisons (28), les paraboles proprement dites (27), et les récits qui portent leur morale en eux-mêmes (4).

— M. Loisy s'occupe des *Noces de Cana* dans le n° 1 de la *Rev. d'hist et de littér. relig.* de cette année. Sans doute, le récit de Jo. II, 1-12 rapporte un fait traditionnel : mais l'intention allégorique y est manifeste. L'évangéliste a utilisé, en l'interprétant comme un symbole, un récit dont la tradition lui fournissait les traits principaux.

— Il vient de se publier à Paris un livre, sans nom d'auteur, intitulé *Découverte dans la montagne d'Ephèse de la maison où la très sainte Vierge est morte*. Cet ouvrage reprend les arguments donnés en faveur de cette opinion, mais n'a rien de scientifique.

— Le P. Séjourné (*Rev. Bibl.*, 1899, 1) montre que nous ne pouvons pas être certains que le *Lieu de la Dormition de la S. Vierge*, récemment rendu aux catholiques, soit bien le lieu de la mort de Marie : la tradition ne commence qu'au 7e siècle, alors que, cependant, on parlait depuis l'origine du christianisme du Cénacle près duquel ce lieu se trouve.

— Dans un ouvrage pittoresque et descriptif, plutôt que dogmatique et moral (*L'Apôtre Paul et le monde ancien*, Paris, Fischbacher), M. L. Schneller, pasteur à Cologne, suit l'Apôtre dans ses voyages à travers le monde, depuis sa première excursion apostolique en Galatie. L'auteur a eu la bonne fortune de refaire, étape par étape, tous les grands voyages missionnaires de S. Paul, et il met habilement en œuvre ses souvenirs de pèlerin et de

touriste, pour interpréter les récits des Actes et certaines particularités des Epîtres.

— M. J. MÜLLER (*Das persönliche Christentum der paulinischen Gemeinden*, Leipzig, Hinrichs, 1898) cherche à expliquer ce qu'était l'Evangile pour Paul et ses communautés, quelle était l'action de l'Evangile, et comment une vie nouvelle en résultait.

— S. Paul fut un homme d'action. Le tableau que M. WERNLE (*Paulus als Heidenmissionar*, Mohr, 1899, 36 p.), a tracé de son activité, ne manque pas de vie, mais ce n'est qu'un tableau. L'action de Paul y est plutôt décrite par le dehors que bien pénétrée. Il y a même certains traits de la peinture qui sont inexacts.

— M. SCHIELE étudie dans la *Zts. f. Wiss. Theol.* (1899, 1) le concept christologique de S. Paul *I Cor.*, XV, 45-50. On ne peut trouver dans la littérature rabbinique aucun endroit parallèle à ce passage de l'Apôtre, ni pour l'expression, ni pour l'idée. S. Paul se rattache ici à la philosophie grecque que son maître Gamaliel lui aura enseignée.

— M. A. HILGENFELD maintient dans la *Zts. f. Wiss. Theol.*, (1899, 1) la position qu'il a prise dès le commencement, dans la controverse relative aux lettres de S. Paul aux Corinthiens. On ne peut pas admettre un second voyage de l'Apôtre à Corinthe entre les faits rapportés *Act.* XVIII, 18 et XX, 2. Il faut reconnaître, au contraire, qu'entre nos deux lettres aux Corinthiens, une autre lettre de l'Apôtre à la même Église trouve place ; mais cette lettre est perdue, et c'est à tort qu'on a voulu la retrouver dans 2 *Cor.* X-XIII.

— M. SCHRENCK étudie le concept de « Vie » dans S. Jean, *die johanneische Anschauung vom « Leben » mit Berücksichtigung ihrer Vorgeschichte untersucht* (Leipzig, Deichert, 1898).

— Le chanoine PALIS publie, dans la Science catholique (fév. 1899) un article sur l'*Evêque dans les livres du Nouveau Testament.*

— M. DIECKMANN a publié *Die Parusie Christi* (Geestemünde, Henke in Comm., 1898, 78 p.). Dans la première partie, il examine le concept apostolique et celui des premiers chrétiens ; dans la seconde, la doctrine du Christ à ce sujet.

— Nous avons encore à signaler une brochure de M. EICHHORN sur *Das Abendmahl im Neuen Testament* (Leipzig, Mohr, 1898).

* * *

— M. Arnould a écrit, comme thèse doctorale latine, *De Apologia Athenagorae* (Paris, Colin, 1898). Après avoir donné une biographie de l'auteur, il analyse l'œuvre et s'arrête aux diverses questions, littéraires ou historiques, qu'elle soulève.

— La Bibliothèque de l'Ecole des hautes études, section des sciences religieuses, s'est enrichie d'un douzième volume : *Clément d'Alexandrie, Etude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au IIe siècle* par Eugène de Faye. L'auteur y étudie successivement la question littéraire, la question historique et la question dogmatique posées par les œuvres de Clément d'Alexandrie.

— L'édition de *Lactance*, maintenant achevée, est une des parties les plus réussies du *Corpus* de Vienne. Elle est due à MM Brandt et Laubmann. M. Brandt a donné en même temps une petite édition du *De Mortibus persecutorum*. On sait que M. Brandt pense que cet ouvrage n'est pas de Lactance (Cf. Brandt, *Ueber die Entstehungsverhältnisse der Prosaschriften des Lactantius, und des Buches de Mortibus persecutorum*). M. Belser (*Theol. Quartals.*, 1892) et M. Seek (*Geschichte des Untergangs der antiken Welt*) ont déjà attaqué cette hypothèse.

— M. H. Gelzer a mis en vente chez Hinrichs, à Leipzig, un volume intitulé *Sextus Julius Africanus und die Byzantinische Chorographie* Dans un appendice, l'auteur examine les rapports des chronographes syriens et arméniens avec Julius Africanus. Il ne connaît malheureusement pas l'original syriaque de Michel le Grand.

— M. Conybeare a publié, dans les Anecdota Oxoniensia, d'après le ms. de Vienne, th. gr. 248, du XIIe s. au plus tard, le Dialogue d'Athanase et de Zachée et celui de Timothée et d'Aquila. (*The Dialogues of Athanasius and Zacchaeus and of Timothy and Aquila*, Oxford, Clarendon Press, 1898). Ces deux ouvrages sont intéressants à raison surtout des rapports littéraires et doctrinaux qu'ils offrent avec d'autres documents de l'ancienne littérature chrétienne.

— *Patrum Nicaenorum nomina latine, graece, coptice, syriace, arabice, armeniace* sociata opera ediderunt Gelzer, H. Hilgenfeld, Cuntz. Voici enfin un tableau complet des listes des Pères de Nicée dispersés dans 40 manuscrits appartenant à 23 bibliothèques d'Europe et d'Orient. Ces listes, comme il résulte de leur

comparaison, se répartissent en deux classes. Cet index des Pères de Nicée ne peut d'ailleurs remonter aux actes du Concile que par une voie indirecte. Les noms sont, en effet, rangés par province, avec le nom du métropolitain à la tête de chaque province. Dans les actes du Concile, ils devaient évidemment figurer par ordre de dignité.

— Le Dr Braun (*De Sancta nicaena Synodo*, Münster, Schöningh, 1898) a publié, dans la collection de Knöpfler, la version allemande de textes syriaques de Maruta (c. 410), dont les uns appartiennent à l'Histoire du Concile de Nicée écrite par cet évêque, et les autres à une recension des Canons de Nicée faite par lui. On y trouve une liste des Evêques du Concile de Nicée, indépendante de celles qui ont été publiées par Hilgenfeld.

— *D'où était évêque Nicasius, l'unique représentant des Gaules au concile de Nicée?* se demande D. Morin dans la *Rev. bénéd.* (n° 2). L'édition critique des listes des Pères de Nicée, conclut-il, ne change rien à l'opinion reçue à ce sujet : Nicasius était évêque de Die, et non de Dijon ou de Digne.

— M. P. Allard décrit, dans le n° de janv. de la Rev. des Quest. hist., *L'Episcopat de S. Basile* (élection, persécution arienne, affaires de la Cappadoce, administration épiscopale, amitiés et épreuves, rapports avec l'Occident, dernières années).

— MM. Cumont et Bidez viennent de publier, dans les *Mémoires* de l'Académie de Belgique, *Recherches sur la tradition manuscrite des lettres de l'empereur Julien* (Bruxelles, 1898). Nous signalons un des appendices de cette étude. Les auteurs y relèvent le rapport singulier du roman de Barlaam et Josaphat avec les œuvres de Julien. On sait qu'on a déjà retrouvé, dans cette bizarre compilation, la vieille apologie d'Aristide, mise dans la bouche d'un défenseur du christianisme.

— Le P. Pargoire esquisse l'histoire des *Débuts du monachisme à Constantinople*, de 330 à 450 (Rev. des Q. hist., janv. 1899).

— Dom Besse systématise dans la *Rév. bénéd.* (n° 2) les renseignements qu'on trouve épars chez Cassien, Pallade, Rufin etc. sur *L'enseignement ascétique dans les premiers monastères orientaux*. Il examine quelles en étaient les sources, comment la tendance aux questions inutiles commune aux Orientaux y était combattue, dans quelles dispositions il fallait le recevoir, comment

la méthode parabolique, les leçons de choses y étaient employées, à quel moment il se donnait.

— Dom G. Morin examine, dans le n° de mars de la *Revue bénédictine* la valeur des objections émises par M. Krusch contre l'authenticité du Testament de S. Césaire d'Arles, et donne de ce document bien authentique un texte moins fautif que ceux que nous possédions jusqu'ici.

— Le P. Van den Gheyn, S. J. Nous donne à nouveau le texte de la lettre du pape Anastase I à S. Venerius, évêque de Milan, sur la condamnation d'Origène, dans le n° 1 de la *Revue d'hist. et de litt. relig.*, 1899. L'intérêt de cette lettre, dont nous n'avions jusqu'ici que de mauvaises éditions, consiste dans la déclaration d'orthodoxie qu'elle renferme en faveur du pape Libère.

— M. Diekamp a publié les restes de la chronique d'Hippolyte de Thèbes, (*Hippolytos von Theben*, Munster, Aschendorff, 1898). C'est un écrivain grec, de Thèbes en Béotie, qui vivait vers 750. L'œuvre était destinée à la lecture des moines. La valeur de cette chronique consiste surtout dans les données légendaires qu'elle renferme, sur les mages, sur le séjour de Jésus en Egypte, etc..

— Les Bollandistes entreprennent un travail considérable qui sera accueilli avec la plus grande reconnaissance, *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis*, Bruxelles, 1898, fasc. I, A — Caecila. C'est le catalogue des éditions de tous les documents hagiographiques écrits en latin antérieurement au XVIe s. (Vies, passions, sermons renfermant des narrations hagiographiques etc.). Çà et là, une indication rapide fixe sur le caractère d'une pièce, sur les documents concomitants, sur la personnalité du saint. Cette liste de tous les noms latins de saints, avec les références précises qui l'accompagnent, permettra d'identifier un personnage presque toujours sans autre recherche.

— M. P. Allard a réuni en un volume destiné non aux savants mais aux gens du monde, un certain nombre d'articles écrits par lui à diverses époques et dans différentes revues (*Etudes d'histoire et d'archéologie*, Paris, 1899). Certains chapitres meritent d'être signalés, comme p. e. celui qui traite de la philosophie antique et de l'esclavage, et celui où il est rendu compte du travail du P. Germano sur la maison des martyrs S. Jean et S. Paul, au Célius.

— Il vient de paraître un Manuel de Patrologie en grec :

Ἐγχειρίδιον Πατρολογίας ὑπὸ Ἀ. Διομήδους Κυριακοῦ (Athènes, 1898, 267 p.). L'auteur suit surtout Alzog, mais en tenant compte des ouvrages de Möhler et de Bardenhewer.

— Nous signalons la troisième édition de l'abrégé de l'histoire des dogmes de M. Harnack (*Dogmengeschichte*, Mohr, 1898, in 8, XII, 408 p.)

— A lire dans la Revue internationale de théologie (1899, n. 1) l'article de M Michaud, *La théologie ancienne-catholique, ses caractères et son but.*

— La première partie de la seconde édition de l'*Einleitung in die Chronologie* de M. B. Lersch vient de paraître chez Herder : *Zeitreichnung und Kalenderwesen der Griechen, Römer, Juden, Mohammedaner und anderer Völker, Aera der Christen.*

— Dans le n° de Mars de la *Rev. bénéd.*, Dom U. Berlière fait connaître, en les accompagnant de judicieuses remarques personnelles, les idées émises par M. Ehrhard, professeur d'histoire ecclésiastique à Vienne, dans son discours d'ouverture de cette année (*Stellung und Aufgabe der Kirchengeschichte in der Gegenwart*, Stuttgart, Roth, 1898). Il y examine quelle place occupe l'histoire de l'Eglise au sein de l'histoire universelle, quelle place lui revient dans les études théologiques, quelles qualités elle doit posséder pour remplir son rôle à notre époque.

— Une nouvelle revue, exclusivement critique, vient de paraître à Liège sous le titre de *Archives belges* et la direction de M. Kurth. Elle a pour but de « renseigner le lecteur d'une manière aussi exacte et aussi complète que possible sur tous les faits qui ont de l'intérêt pour les études relatives à l'histoire de la Belgique et de lui faire connaître la valeur de tous les livres et articles nouvellement parus dans ce domaine ».

DE LA CONJUGAISON NÉGATIVE

AINSI QUE DE

L'INTERROGATIVE ET DE LA DUBITATIVE.

(Suite.)

Serer.

Le système du *Serer* est analogue. Seulement l'indice du négatif est *er*, excepté au passif où il est *and* : *feχ̣*, aimer ; *feχ̣-er*, ne pas aimer ; *feχ̣-el*, être aimé ; *feχ̣-and*, ne pas être aimé.

Voici la comparaison entre le positif et le négatif.

Indicatif présent.

Positif : 1. *feχ̣-a-m*, 2. *feχ̣-a*, 3. *a-feχ̣-a* ; pl. 1. *im-beχ̣-a*, 2. *num-beχ̣-a*, 3. *am-beχ̣-a*.

Négatif : 1. *feχ̣-i-m*, pour *feχ̣-ir-m*, 2. *feχ̣-ir-o*, 3. *feχ̣-er* ; pl. 1. *im-beχ̣-er*, 2. *num-beχ̣-er*, 3. *m-beχ̣-er*.

Prétérit : 1. *feχ̣-da-m*, 2. *feχ̣-da*, 3. *a-feχ̣-da* ; pl. 1. *im-beχ̣-da*, 2. *num-beχ̣-da*, 3. *am-beχ̣-da*.

Négatif : 1. *feχ̣-d-i-m*, pour *feχ̣-d-ir-m*, 2. *feχ̣-d-ir-o*, 3. *feχ̣-d-er* ; pl. 1. *im-beχ̣-d-er*, 2. *num-beχ̣-d-er*, 3. *um-beχ̣-d-er*.

Impératif : *feχ̣-i*, *mbeχ̣-io*, prohibitif : *bar-o-feχ̣*, *ba-im-beχ̣*.

Au passif :

Positif : 1. *feχ̣-em*, 2. *feχ̣-e*, 3. *a-feχ̣-e* ; pl. 1. *im-beχ̣-e*, 2. *num-beχ̣-e*, 3. *am-beχ̣-e*.

Négatif : 1. *feχ̣-and-e-m*, 2. *feχ̣-and-o*, 3. *feχ̣-and* ; pl. 1. *im-beχ̣-and*, 2. *num-beχ̣-and*, 3. *m-beχ̣-and*.

Ce système est beaucoup plus simple, il n'y a plus interversion de l'ordre des mots, ni emploi d'une gamme différente de pronoms personnels, mais il y a cependant particule

négative devenue partie intégrante du conglomérat verbal, et s'intercalant entre le verbe et le sujet au singulier.

Nous avons vu que l'Aléoute présente un procédé qui se rapproche beaucoup d'une véritable conjugaison spéciale. Cette dernière est fournie par le Groënlandais et l'Esquimau. L'indice est la particule *ngit*. En outre, le caractère verbal est *l*, au lieu de *t*, et l'indice du mode à l'indicatif est *ak* au lieu d'*ok* ; en outre, la 3e personne du singulier de l'indicatif n'a pas de suffixe, l'indice se suffit à lui-même. Quant au duel et au pluriel, il s'exprime en employant la deuxième classe, au lieu de la première : *ngit-dlak*, *ngit-dlat*. Le suffixe est inséré entre le verbe et le pronom : *nâla-ngi-l-a-k*, il n'obéit pas ; *nâla-ngit-dlat*, ils n'obéissent pas ; *nâla-ngi-l-a-tit*, tu n'obéis pas. L'optatif négatif est rare : l'infinitif manque ; cependant on obtient ce dernier en infixant la particule négative *na* ou *nak* : *nâlang-na-nga*, ne pas m'obéir. Il résulte de toutes ces modifications une véritable conjugaison négative que nous donnons ci-après.

Voici une partie du paradigme de la conjugaison négative du Groënlandais en parallèle avec sa conjugaison positive. Cet exemple est nécessaire, parce que la conjugaison négative a pris un grand développement.

INDICATIF PRÉSENT RÉFLÉCHI.

	Positif	Négatif
	1. *matta-r-po-nga*, je me déshabille ;	1. *matta-ngi-la-nga*, je ne me déshabille pas ;
	2. *matta-r-po-tit*, tu te déshabilles ;	2. *matta-ngi-la-tit*, tu ne te déshabilles pas ;
	3. *matta-r-po-k*	3. *matta-ngi-la-k*
pl.	1. *matta-r-po-gu-t*	1. *matta-ngi-la-gu-t*
	2. *matta-r-po-se*	2. *matta-ngi-la-se*
	3. *matta-r-pu-t*	3. *matta-ngi-le-t*
duel	1. *matta-r-po-gu-k*	1. *matta-ngi-la-gu-k*
	2. *matta-r-po-ti-k*	2. *matta-ngi-la-ti-k*
	3. *matta-r-pu-k*	3. *matta-ngi-la-k*

Prétérit.

	1. *matta-r-to-nga*	1. *matta-ngi-tso-nga*
	2. *matta-r-to-tit*	2. *matta-ngi-tso-tit*
	3. *matta-r-to-k*	3. *matta-ngi-tso-k*
pl.	1. *matta-r-to-gu-t*	1. *matta-ngi-tso-gu-t*
	2. *matta-r-to-se*	2. *matta-ngi-tsu-se*
	3. *matta-r-tu-t*	3. *matta-ngi-tsu-t*
duel	1. *matta-r-to-gu-k*	1. *matta-ngi-tso-gu-k*
	2. *matta-r-to-ti-k*	2. *matta-ngi-tsu-ti-k*
	3. *matta-r-tu-k*	3. *matta-ngi-tsu-k*

Futur 1er.

	1. *matta-isau-nga*	1. *matta-isi-ngi-la-nga*
	2. *matta-isau-tit*	2. *matta-isi-ngi-la-tit*
	3. *matta-isav-ok*	3. *matta-isi-ngi-la-k*
pl.	1. *matta-isau-gu-t*	1. *matta-isi-ngi-la-gu-t*
	2. *matta-isau-se*	2. *matta-isi-ngi-la-se*
	3. *matta-isa-pu-t*	3. *matta-isi-ngi-le-t*
duel	1. *matta-isau-gu-k*	1. *matta-isi-ngi-ta-gu-k*
	2. *matta-isau-ti-k*	2. *matta-isi-ngi-la-tik*
	3. *matta-isa-pu-k*	3. *matta-isi-ngi-le-k*

Futur 2e.

	1. *matta-ro-ma-r-po-nga*	1. *matta-ro-la-ngi-la-nga*
	2. *matta-ro-ma-r-po-tit*	2. *matta-ro-la-ngi-la-tit*
	3. *matta-ro-ma-r-po-k*	3. *matta-ro-la-ngi-la-k*
pl.	1. *matta-ro-ma-r-po-gu-t*	1. *matta-ro-la-ngi-la-gu-t*
	2. *matta-ro-ma-r-po-se*	2. *matta-ro-ta-ngi-la-se*
	3. *matta-ro-ma-r-pu-t*	3. *matta-ro-la-ngi-le-t*
duel	1. *matta-ro-ma-r-po-gu-t*	1. *matta-ro-la-ngi-la-gu-k*
	2. *matta-ro-ma-r-po-tit*	2. *matta-ro-la-ngi-la-tit*
	3. *matta-ro-ma-r-pu-k*	3. *matta-ro-la-ngi-le-k*

Verbe avec l'objectif : *lui*.

Je le déshabille, tu le etc.

Positif.	Négatif.
Présent.	
matta-r-pa-ra	*matta-ngi-la-ra*

Prétérit.

matta-ri-ga	*matta-ngi-la-ka*

Futur premier.

matta-isoa-ra	*matta-isi-ngi-la-ra*

Futur second.

matta-ro-ma-rpa-ra	*matta-ro-ma-ngi-la-ra*

Verbe avec l'objectif : *toi.*

Je te déshabille, etc.

Présent.

matta-r-pa-gi-t	*matta-ngi-la-tit*

Prétérit.

matta-r-irki-k	*matta-ngi-ka-tit*

Futur premier.

matta-isoa-gi-t	*matta-isi-ngi-la-tit*

Futur second.

matta-roma-rpa-git	*matta-ro-ma-ngi-la-tit*

Verbe avec l'objectif : *moi.*

Tu me déshabilles.

Présent.

matta-r-pa-r-ma	*matta-ngi-la-nga*

Prétérit.

matta-r-ar-ma	*matta-ngi-ka-nga*

Futur premier.

mattai-soar-ma	*matta-isi-ngi-la-nga*

Futur second.

matta-ro-ma-rpar-ma	*matta-ro-ma-ngi-la-nga*

Nous nous arrêtons, car le Groënlandais connaissant la conjugaison objective, les formes sont infinies, et d'ailleurs ces exemples suffisent.

On y remarque que le négatif a une double caractéristique *ngi* et *la* qu'il cumule. En outre, dans les formes objectives, les indices de pronoms sont souvent différents.

Cette langue possède aussi l'interrogatif et l'interrogatif négatif ; pour ce dernier, nous renvoyons à notre rubrique de l'interrogatif.

Nous trouvons dans le Japonais aussi une véritable flexion.

Les indices au présent sont pour les verbes en *i* : *anu*, *anai* (*asu*, *asari*), (*anakari*) ; pour les verbes en *e* : *nu*, *nai* (*su*, *sari*) *nakari*.

Au parfait, on emploie pour les verbes en *i* : *anu de atuta*, *anai de atuta*, *ananda*, *anakatuka*, et pour ceux en *e* : *nu de atuta*, *nai de atuta*, *nanda*, *nakatuka*.

Dans la langue écrite, on emploie aussi : *asarissi*, *asariki*, *asarikeri*, *asutari*.

Le futur négatif a pour indices : pour les verbes en *i* : *amai* et *anu de arau*, et pour ceux en *e* : *mei* et *nu de arau*.

Dans la langue écrite, aussi : *asaran*, *asu to nan*, *unasi*.

Le participe négatif prend pour les verbes en *i* : *anai*, quelquefois *anu*, *asu*, *asaru*, et pour ceux en *e* : *nai* (*nu*, *su*, *saru*).

Le participe adverbial négatif a pour les verbes en *i* : *anaide*, *anude*, *ade*, *ande*, *aide*, *asuni*, *asu*, *asu ssite*, *anu-ni oite-ha* et *nakute*, et pour les verbes en *e* : *naide*, *nade*, *de*, *nde*, *ide*, *su-ni*, *su-ssite*, *nu-ni oite-ha*.

La langue écrite a, en outre, *a sude*, *asu-nite*, *asunde*, *asuni*, *asite*.

Voici des exemples : *yuk*, aller.

Présent : *yukanu*, *yukasu*, *yukanai*, *yukasari*, *yukanakari*.

On sait que les pronoms s'expriment en dehors du verbe.

Prétérit : *yukanu de atuta*, *yukananda*, *yukanakatuta*.

Futur : *yukanai*, *yukanu de arou*.

Participe : *yukanai*, *yukasu*, *yukasam*.

Si l'on veut comparer le positif avec l'une des formes nombreuses du négatif, en voici un exemple.

Verbe *Konomi*, aimer.

Présent : affirm. *konomi-massu* ; nég. *konomi mass-en-u*.

Passé : pos. *konomi-massi-ta* ; nég. *konomi-masse-na-nda*.

Futur positif *konomi-massi-yan* ; nég. *konomi-massu-mai*.

Dans les langues Dravidiennes, la négation s'exprime

par une conjugaison négative véritable. Cependant le moyen employé par toutes n'est pas identique.

Le Tamil se sert dans ce cas d'une conjugaison périphrastique, composée du verbe substantif avec le participe négatif invariable.

Mais la même langue forme aussi cette conjugaison en suffixant *êne* à l'impératif du verbe positif ; *porou*, attends ; *porêne*, je n'attendrai pas ; *nillou*, reste ; *nillêne*, je ne resterai pas ; les verbes qui finissent par une voyelle longue prennent *kene* au lieu de *iene* ; ils peuvent prendre aussi *koû* à l'impératif : *aguiradou*, devenir, *aguêne*, je ne deviendrai pas. Le verbe négatif se conjugue ensuite comme le verbe positif, avec cette seule différence que la troisième personne neutre se termine au singulier en *adoû* et au pluriel en *â*.

Voici des exemples :

En Tamil.

Verbe *tshey*, faire.

Présent : 1. *tshey-gindren-ēn*, 2. *tshey-gindr-āy*, 3. *tshey-gindr-ān* ; pl. 1. *tshey-gindr-ōm*, 2. *tshey-gindr-īr-gal*, 3. *tshey-gindr-ār*.

Négatif. Il y a deux systèmes. Dans l'un il existe une seule forme pour tous les temps et les modes. La voici :

1. *tsheyy-ēn*, 2. *tsheyy-āy* ou *tsheyy-īr*, 3. *tsheyyān* ; pl. 1. *tsheyy-ōm*, 2. *tsgeyy-īr-gal*, 3. *tsheyy-ār*.

L'autre donne une forme pour chaque temps et est périphrastique.

La voicî pour le présent :

tsheyy-ādu iru-kkidre-ēn ; *tsheyy-ādu iru-kkidr-ay* etc.

Le participe négatif est *tsheyyâ*, vis-à-vis de *tshey ginddr-â*.

Comme on le voit, la conjugaison négative est souvent défective en Tamil. Dans tous les cas, sa caractéristique est *y*.

Le Tulu et le Brahui emploient un autre moyen ; ils conjuguent entièrement la racine négative, et établissent ainsi un parallélisme absolu. En réalité, il n'y a qu'une infixation très énergique du négatif qui consiste en la particule *dzh*, qui, intercalée entre l'indice temporal et le pronom, se trouve

ainsi se conjuguer seule. En Tulu, le négatif *idzh* se change au futur en *ay*. Voici des exemples dans ces deux langues.

Tulu : verbe : *mal*, faire.

Présent positif :

1. *mal-puv-e*, 2. *mal-puv-a*, 3. *mal-puv-e* ; pl. 1. *mal-puv-a*, 2. *mal-puv-arù*, 3. *mal-puv-erü*.

Négatif.

1. *mal-pu-dzh-i* 2. *mal-pu-dzh-a*, 3. *mal-pu-dzh-e* ; pl. 1. *mal-pu-dzh-a*, 2. *mal-pu-dzh-aru*, 3. *mal-pu-dj-erü*.

Prétérit positif.

1. *mal-t-e*, 2. *mal-t-a*, 3. *mal-t-e* ; pl. 1. *mal-t-a*, 2. *mal-t-arü*, 3. *mal-te-erü*.

Négatif.

1. *mal-t-idzh-i*, 2. *mal-t-dzh-a*, 3. *mal-t-idzh-e* ; pl. 1. *mal-t-idzh-a*, 2. *mal-t-idzh-arü*, 3. *mal-t-idzh-erü*.

Futur positif.

1. *mal-p-e*, 2. *mal-p-a*, 3. *mal-p-e* ; pl. 1. *mal-p-a*, 2. *mal-p-aru*, 3. *mal-p-erü*.

Négatif.

1. *mal-p-ay-e*, 2. *mal-p-ay-a*, 3. *mal-p-ay-e* ; pl. 1. *mal-p-ay-a*, 2. *mal-p-ay-arü*, 3. *mal-p-ay-erü*.

Infinitif.

Présent, *mal-pu-ni* ; prét. *mal-ti-ni*.

Négatif.

Prés., *mal-pande-appuni* ; prét. *mal-pande-ittini*.

Participe.

Prés. *mal-pa* ; prét. *mal-ti*.

Négatif.

Prés. *mal-pandi*, prét. *mal-pandi*.

Brahui : *χaniv*, voir.

Aoriste.

1. *χan-iv*, je vois, 2. *χan-is*, 3. *χan-e* ; pl. 1. *χan in*, 2. *χan ire*, 3. *χan ir*.

Négatif.

1. *χan-pa-r*, (l'indice négatif est *pa*), 2. *χan-p-is*, 3. *χan-p* ; pl. 1. *χan-pa-n*, 2. *χan-p-ire*, 3. *χan-pa-s*.

Présent déterminé.

1. *χ̣a-iv-a*, 2. *χ̣an-is-a*, 3. *χ̣an-ik* ; pl. 1. *χ̣an-in-a*, 2. *χ̣an-iri*, 3. *χ̣an-ir-a*.

Négatif.

1. *χ̣an-pa-ra*, 2. *χ̣an-p-is-a*, 3. *χ̣an-pa-k* ; pl. 1. *χ̣an-pa-na*, 2. *χ̣an-p-irè*, 3. *χ̣an-pa-s-a*.

Prétérit.

1. *χ̣an-a-t*, 2. *χ̣an-à-s*, 3. *χ̣an-à ;* pl. 1. *χ̣an-à-n*, 2. *χ̣an-à-re*, 3. *χ̣an-à-r*.

Négatif.

1. *χ̣an-ta-v-at*, 2. *χ̣an-ta-v-is*, 3. *χ̣an-ta-û ;* pl. 1. *χ̣an-ta-v-an*, 2. *χ̣an-ta-v-ire*, 3. *χ̣an-ta-v-as*.

Ici l'indice négatif est *va* ; de plus, les désinences pronominales se trouvent modifiées.

Parfait.

χ̣an-â-n-ut, 2. *χ̣an-â-n-us*, 3. *χ̣an-à-n-ê ;* pl. 1. *χ̣an-â-n-un*, 2. *χ̣an-â-n-ure*, 3. *χ̣an-â-n-ô*.

Négatif.

1. *χ̣an-ta-n-ut*, 2. *χ̣an-ta-n-us*, 3. *χ̣an-ta-n-e ;* pl. 1. *χ̣an-ta-n*, 2. *χ̣an-ta-n-ure*, 3. *χ̣an-ta-n-ô*.

Ici l'indice est *ta*.

Plus-que-parfait.

1. *χ̣an-â-s-ut*, 2. *χ̣an-â-s-us*.

Négatif.

1. *χ̣an-ta-v-a-s-ut*, 2. *χ̣an-ta-v-a-s-us*.

Ici se trouvent les deux indices *ta* et *v*.

Futur.

1. *χ̣an-ô-t*, 2. *χ̣an-ô-s*, 3. *χ̣an-ô-e ;* pl. 1. *χ̣an-ô-n*, 2. *χ̣an-ô-re*, 3. *χ̣an-ô-r*.

Négatif.

1. *χ̣an-par-ôt*, 2. *χ̣an-par-ô-s*, 3. *χ̣an-par-ô-e ;* pl. 1. *χ̣an-par-ón*, 2. *χ̣an-par-ô-re*, 3. *χ̣an-par-ô-r*.

En Kudagu le système est un peu différent ; l'indice négatif est *ule* pour tous les temps et toutes les personnes ; au participe il devient *atu*, et au gérondif *atte*.

En Toda, le négatif est très différent du positif.

Présent.

1. *er-sh-k-en*, je suis, 2. *er-sh-tsh-i*, tu es, 3. *er-sh-tsh-i* ; pl. 1. *er-sh-k-imi*, 2. *er-sh-tshi-i*, 3. *er-sh-tsh-i*.

Négatif.

1. *ir-eni*, 2. *ir-e*, 3. *ir-odi* ; pl. 1. *ir-emi*, 2. *ir-e*, 3. *ir-odi*.

En Kanara, l'expression du négatif est la même pour tous les temps et les modes.

La voici :

Verbe *madu*, faire.

1. *mâd-em*, 2. *mad-e*, 3. *mad-anu* ; pl. 1. *mâd-eva*, 2. *mâd-ari*, 3. *mâd-aru*.

Il en est de même en Telugu.

Négatif pour tous les temps et les modes.

1. *kott-a-nu*, 2. *kott-a-ru*, 3. *kott-a-du* ; pl. 1. *kott-a-mu*, 2. *kott-a-ru* ; 3. *kotta-r-u*.

Le Malayalim a, au contraire, une conjugaison négative complète.

Présent positif.

1. *sahâyi-kkunnu*, je viens en aide.

Négatif : *sahâyi-kkunu-illa*

Prétérit : *sahâyi-tshtsha*.

Négatif : *sahâyi-tshtsh-illa*.

Futur : *sahâyi-kkum*.

Négatif : *sahâyi-kka-y-illa*.

Une véritable conjugaison négative existe en Nuba au moyen de l'infixation du négatif *mun*, *min*.

Exemple *tokk* : ébranler.

Duratif positif : 1. *ai-tokk-ir*, 2. *ir-tokk-inam*, 3. *tar-tokk-in* ; pl. 1. *â-tokk-ïru*, 2. *ur-tokk-irokom*, 3. *ter-tokk-innan*.

Négatif : 1. *ai-tokk-unum*, 2. *ir-tokk-iminam*, 3. *tar-tokk-umun* ; pl. 1. *û-tokk-umnün*, 2. *ar-tokk-umunokom*, 3. *ter-tokk-imìnnan*.

Le Bedja a une conjugaison négative complète. L'indice

négatif est *ka* au présent, au futur et au parfait, *ba* à l'aoriste et *bi* au conditionnel, le tout préfixé. En outre, toutes les formes se trouvent modifiées.

Voici des paradigmes.

Présent négatif (ici la conjugaison est régulière sauf quelques contractions et est identique à la positive, plus l'addition de *ka*, sauf qu'elle se tire du parfait et non du présent positif) : *tamán*, *ka-taman*.

L'aoriste négatif est la forme du participe positif précédée de *ba*.

Le parfait négatif dérive du participe en *a-b*, *a-t*, suivant les genres et du négatif présent de *kai*, être. Voici le parallélisme du positif et du négatif.

			Parfait positif	Parfait négatif
sing.	1.		*a-ka*	*kāka*
	2.	m.	*te-ka*	*ketka*
		fém.	*te-kai*	*kitkaī*
	3.	m.	*e-ka*	*kīka*
		fém.	*te-ka*	*kitka*
plur.	1.		*ne-ka*	*kinka*
	2.		*te-ken*	*kitkēn*
	3.		*e-ken*	*kīkēn*

Par conséquent : *tamāb-kāka*, *tamāt-kaka* ; *tamamab-kāka*, *tamamat-kāka*, etc.

Le conditionnel négatif se forme en préfixant *ba* :

sing.	1.		*bā-tamayēk* = *ba-a-tama-y-ēk*
	2.	masc.	*bīttamayēk* = *ba-te-tama-y-ēk*
		fém.	*bittamayēk* = *ba-te-tama-i-ēk*
	3.	masc.	*bītamayēk* = *ba-e-tama-y-ēk*
		fém.	*bīttamayēk* = *ba-te-tama-y-ēk*
plur.	1.		*bīntamayēk* = *ba-ne-tama-y-ēk*
	2.		*bīttamainēk* = *ba-te-tama-in-ēk*
	3.		*bītamainēk* = *ba-e-tama-in-ēk*

Le futur positif se forme avec l'emploi de l'auxiliaire *heru*,

aller, de même le négatif ; seulement celui-ci préfixe *ka ;* en outre, il fait réapparaître les indices personnels que le positif avait éliminés.

Voici le parallélisme :

			Futur positif	Futur négatif
sing.	1.		*herrīu*	*kāheru*
	2.	masc.	*herrīwa*	*ketharu*
		fém.	*herrīwi*	*ketharu*
	3.	masc.	*herrīu*	*kīharu*
		fém.	*herrīu*	*kitharu*
plur.	1.		*ne-heru*	*kinharu*
	2.		*te-herī-n*	*ketharūn*
	3.		*e-herū-n*	*kīharūn*

On suffixe ensuite la racine verbale laquelle se conjugue à son tour.

Nous avons procédé par gradation ; pour la première fois, nous rencontrons une véritable conjugaison négative, les procédés précédemment décrits n'en étant, pour ainsi dire, que les amorces.

Ce qui caractérise, en effet, la conjugaison, c'est l'affixation des pronoms personnels, et la modification de la racine, laquelle a lieu secondairement. Or nous trouvons ici les deux éléments. En Woloff, par exemple, la forme des pronoms personnels (il y en a plusieurs séries) varie suivant qu'on est au positif ou au négatif. En Cafre, la voyelle finale du verbe diffère aussi suivant ces deux cas.

Quelquefois même l'indice temporal ou modal est modifié, c'est ce qui arrive en Groënlandais, et aussi en Japonais où l'indice du futur est *yañ* au positif et *mai* au négatif. La différence est parfois si forte que le négatif n'a qu'une seule forme pour tous les temps, tandis que le positif en a une différente pour chaque temps, comme en Canara.

Les formes tout entières se trouvent modifiées, par exemple, en Nuba et en Bedza.

Mais on ne rencontre pas de conjugaison négative paral-

lèle à celle positive et partout différente. Elle rentre toujours plus ou moins dans la première au moyen d'une analyse rigoureuse. Nous allons passer maintenant au dernier procédé où par l'emploi d'un verbe auxiliaire on parvient à une conjugaison négative périphrastique, totalement différente de la conjugaison positive, de laquelle elle diffère à chaque personne.

6° *Conjugaison de la négation.*

Le phénomène est des plus remarquables, et il s'agit là d'une véritable conjugaison négative. Elle se distingue de la conjugaison négative proprement dite, en ce qu'elle a lieu au moyen d'un verbe négatif auxiliaire.

Dans l'autre conjugaison négative, c'est le verbe ordinaire qui se conjugue négativement en s'infixant une particule négative, et en outre, en modifiant soit sa racine, soit le pronom personnel conjuguant ; plus ces modifications sont nombreuses, plus la marque grammaticale de la négation est complète.

Dans celle-ci le verbe ne se conjugue plus, lorsqu'il s'agit d'exprimer la négation, il devient invariable ; c'est la particule négative, laquelle devient un véritable verbe auxiliaire de négation, qui se conjugue. L'expression est ainsi morphologique au plus haut point.

En Français, cette conjugaison se ferait ainsi : au lieu de dire : *je n'aime, tu n'aimes*, on dirait : *non-je aimer, non-tu aimer, non-il aimer.*

Toute une famille importante de langues emploie ce système ; c'est celle de l'Oural ; cependant il y a des exceptions, et en outre, souvent c'est le verbe qui se conjugue, la négation reste au rang de particule invariable. Quelquefois les deux processus sont à la fois employés dans la même langue à de temps différents.

C'est d'abord en Finnois.

Verbe *rakasta*, aimer.

Indicatif présent positif sing. 1. *rakasta-n*, 2. *rakasta-t*,

3. *rakasta* ; pluriel : 1. *rakasta-mme*, 2. *rakasta-tte*, 3. *rakasta-va-t.*

Négatif 1. *e-n rakasta*, 2. *e-t rakasta*, 3. *ei rakasta* : pluriel 1. *e-mme rakasta*, 2. *e-tte rakasta*, 3. *ei-he rakata.*

Prétérit positif sing. 1. *rakast-i-n*, 2. *rakast-i-t*, 3. *rakast-i*; pluriel 1. *rakast-i-mme*, 2. *rakast-i-tte*, 3. *rakast-i-vat.*

Négatif 1. *en rakasta-ñut*, 2. *e-t rakasta-nut*, 3. *ei rakasta-nut* ; pluriel 1. *emme rakasta-ne-et*, 2. *e-me rakasta-ne-et*, 3. *ei-he rakasta-ne-et.*

Comme on le voit, la racine verbale porte au négatif l'indice des modes et aussi l'indice du pluriel, mais point le pronom personnel ; celui-ci chassé du verbe s'affixe à la racine *e*, *ei*, du verbe substantif négatif.

Dans les temps où le verbe positif est périphrastique, par conséquent, emploie l'auxiliaire *être* au positif, le verbe négatif conserve cet auxiliaire qu'il dépouille des pronoms personnels, comme la racine verbale elle-même, et se conjugue seul.

Parfait — au positif : *olen rakasta-nut* ; au négatif : *e-n ole rakasta-nut.*

Plus que parfait — au positif : *ol-i-n rakasta-nut* ; au négatif : *e-n oli rakasta-nut.*

Il en résulte un partage singulier : l'auxiliaire, le verbe substantif négatif, prend seul les pronoms personnels qu'il s'affixe ; la racine verbale reçoit l'expression des modes et des temps ; il en est de même du verbe substantif affirmatif joint au négatif.

A l'optatif, on emploie un auxiliaire négatif différent *ällö*, et à l'impératif *älä*, *älkä*. Nous avons remarqué déjà que le prohibitif forme une catégorie spéciale dans le négatif.

Opt. 1. *ällo-n rakastako*, 2. *ällö-s rakastako*, 3. *äl-köön rakastako.*

Pl. 1. *äl-köö-mme rakastako*, 2. *äl-köö-tte rakastako*, 3. *äl-köö-t rakastako.*

Impératif 2· *älä rakasta*, 3. *älkään hän rakastaka.*

Plur. 1. *älkäämme rakastaka*, 2. *älkäätte rakastaka*, 3. *älkäät rakastaka.*

En Mordwin, quelquefois c'est l'auxiliaire négatif qui reste invariable.

Verbe *pela*, craindre.

Indic. présent. 1. *pel-a-n*, je crains, 2. *pel-a-t*, 3. *peli*.

Plur. 1. *pelh-ta-ma*, 2. *pelh ta-da*, 3. *peli-ht*.

Au négatif. 1, *af pel-a-n*, 2. *af pel-a-t*, 3. *af peli*.

Ici la particule négative est invariable et il n'y a pas conjugaison négative véritable ; mais il en est autrement à d'autres temps.

Prétérit. 1. *pel-i-n*, 2. *pel-i-s*, 3. *pel-s* ; plur. 1. *pel-i-mä*, 2. *pel-i-dä*, 3. *pel-st*.

Au négatif : 1. *ashi-n pelä*, 2. *ashi-t pel-ä*, 3. *ashi-z pel-ä* ; plur. 1. *ashi-mä pel-ä*, 2. *ashi-dä pel-ä*, 3. *ashi-st pel-ä*.

Conjonctif : 1. *pel-ele-n*, 2. *pel-ele-t*, 3. *pel-el* ; plur. 1. *pel-ele-mä*, 2. *pel-ele-dä*, 3. *pel-el-ht*.

Au négatif : 1. *afile-n pel-ä*, 2. *afile-t pel-ä*, 3. *afil pelä* ; plur. 1. *afile-mä pelä*, 2. *afile-dä pelä*, 3. *afil-ht-pelä*.

De même, optatif, à l'affirmatif : *pel-ezu-n, pel-eza-t* ; au négatif : *taza-n pelä*, *tazat pelä*.

Au désidératif conditionnel, affirmatif : *pele-l-ksi-le-n, pele-l-ksi-le-t* ; et au négatif : *afilksile-n pelä* etc.

Au participe *pel-f*, et négatif *apak pel-ht*.

A l'impératif *pel-ht*, et négatif *tat pelä*.

La voix passive suit le même système.

Au parfait *paḷa-v-in* et *ashi-n-palav*.

Au conjonctif *pavi-l-en* et *afi-l-en palav*.

Le Sirjäne possède une conjugaison négative de la même facture.

D'abord un verbe substantif défectif qui correspond au verbe substantif positif.

Au présent *em* pl. *emös*, pour toutes les personnes, *abu*, pl. *abuös*, aussi pour toutes les personnes.

Au prétérit, à côté de *woly* 2[e] pers. *wölyn*, 3[e] *wöly* ; pl. 1. *wölym*, 2. *wölynnyd*, 3. *wölysny* ; au négatif *eg, en, ez wöw, wöwly* ; pl. *eg, en, wölö*.

Verbe attributif.

Présent, au positif : 1. *tshukörta,* 2. *tschukörtan,* 3. *tschrkörtas, tschukörtö ;* pluriel 1. *tschukörtum,* 2. *tschukörtannyd,* 3. *tschukörtosny, tschukörtöny.*

Au négatif : 1. *og,* 2. *on,* 3. *oz tschukört ;* pl. 1. *og,* 2. *on tschukörtö,* 3. *oz tschukörtny.*

Prétérit : 1. *tschukörty,* 2. *tschukörtyn,* 3. *tschukörtys :* pl. 1. *tschukörtym,* 2. *tschukörtynnid,* 3. *tschukörtysny.*

Au négatif : *eg, en, ez tschukört ;* pl. *eg, en tschukörtö, ez tschukörtny.*

En Tchéremisse, dit Castren dans sa grammaire, il n'y a pas d'adverbe négatif, mais une conjugaison négative, et c'est la négation elle-même qui se conjugue, tandis que le radical verbal reste invariable. Seulement, ce dernier se postpose au présent, à l'optatif, et à l'impératif, tandis qu'il se prépose au prétérit et à l'infinitif.

Voici d'ailleurs le paradigme négatif, appliqué au verbe *vazam,* travailler.

Indic. présent : 1. *am vac,* 2. *at vac,* 3. *ak vac ;* pl. 1. *ana vac,* 2. *ada vac,* 3. *ak vac.*

Prétérit : 1. *vac telam,* 2. *vac telät,* 3. *vac te ;* pl. 1. *vac telnä,* 2. *vac teldä,* 3. *vac telat.*

Optatif : 1. *enem vac,* 2. *enet vac,* 3. *eneze vac ;* pl. 1. *enenä vac,* 2. *enedä vac,* 3. *enest vazeb.*

Impératif : 1. *it vac,* 2. *andje vac ;* pl. 2. *idä vac,* 3. *enest vazeb.*

Infinitif prés. : *vazas agal ;* futur : *vacsas agal.*

Gérondif prés. : *vacmala agal ;* prét. *vacunka agal.*

Participe : *vasce agal,* prét. *vacma agal.*

Il existe au prétérit une autre forme empruntée au Tatar. 1. *sem vac,* 2. *sec vac,* 3. *s vac ;* pl. 1. *snä vac,* 2. *stä vac,* 3. *s vazeb.*

Le verbe substantif positif *olam* se conjugue négativement en changeant *ol* en *al.*

Présent affirmatif : *olam, olat, olen ;* pl. *olna, olda, olat.*

Au négatif : *amal, atal, ag-al ;* pl. *an-al, ad-al, ag-al-eb.*

Prétérit : *olnam, olnat, olan ;* pl. *olnana, olnada, olnat.*

Au négatif : *olte lam, olte lat, olte ;* pl. *oltelnä, olteldä, oltelät,* ou *shem-ol, sec-ol, es ol ;* pl. *snä ol, stä ol, es oleb.*

Optatif : *olnem, olnet, olneze ;* pl. *olnenä, olnedä, olnest.*

Au négatif : *enem ol, enet ol, eneze ol* ; pl. *enenä ol, enedä ol, enest oleb ;*

Impératif : *ol, olze,* pl. *olda, olast.*

Au nég. : *it ol, endze ol,* pl. *idä ol, enest oleb.*

Infinitif prés. : *olas,* fut. *olsas,* nég. *olas agal ;* prét. *olsas agal.*

Gérondif prés. : *olmula,* prét. *olmuka ;* au nég. *olmala agal ;* prét. *olmuka agal.*

Participe prés. : *olse,* prét. *olma ;* au nég. *olse agal,* prét. *olma agal.*

Le second verbe substantif, *liä,* devenir, présente le même parallélisme.

Indic. prés. : *liänt, liät, li-es ;* pl. *linä, lidä, lit.*

Au négatif : *am li, at li, ak li ;* pl. *ana li, ada li, ak li-eb.*

Prétérit : *linäm, linät, lies* ; pl. *linä, lidä, lie.*

Au négatif : *litelām, litelāt, lite* ; pl. *litelnä, liteldä, litelät* ou *shem-li, sec li, es li,* pl. *snä li, stä li, es li-eb* etc.

Le Lapon suit le même système, c'est aussi le verbe substantif négatif qui se conjugue.

Verbe *etse,* aimer, au négatif.

Présent : *ib etse,* 2. *ih etse,* 3. *i etse ;* duel 1. *ähn etse,* 2. *epen etse,* 3. *äpah etse ;* pluriel : 1. *epe etse,* 2. *epet etse,* 3. *äh etse.*

Imparfait : *ittjip etse, ittjih etse, itji etse ;* duel : *eimen etse, eiten etse, eika etse ;* plur. *eimen etse, eite etse, ittjin etse.*

Imparfait second : *ip lam etsemen, ih lam etsemen, i lam etsemen* ; duel : *eimen lam etsemen, eiten man etsemen, eika lam etsemen ;* pluriel : *eime lam etsemen, eite lam etsemen, äh lam etsemen.*

Parfait : *ip le etsam, ib le etsam, i le etsam ;* duel : *ähn le*

esam, epen le esam, äpeh le etsam ; pluriel : *epe le etsam, epet le etsum, ähle etsam.*

Futur : *ip kalka etset, ih kalka etset, i kalka etset ;* duel : *ahn kalka etset, epen kalka etset, äpah kalka etset ;* pluriel : *epe kalka etset, epet kalka etset, ah kalka etset.*

Une particularité très remarquable du Lapon, c'est que la négation, comme l'affirmation, avec les personnes pronominales qui y sont jointes, peut affecter la conjonction, en laissant de côté le verbe ; il en résulte que les conjonctions se conjuguent.

Atja, que.

1. *Atjap* ou *atjam*, que je, 2. *atjah* ou *atjat*, que tu, 3. *atjas*, qu'il ; duel : 1. *atjan maa*, 2. *atjapeten*, 3. *atjapata ;* pl. 1. *atjas*, 2. *atjapata*, 3. *atjase.*

Au négatif : 1. *apmam,* que je pas, 2. *apmah* ou *ammata*, que tu pas, 3. *apmas* ou *apmase*, qu'il pas ; duel : 1. *amman-mäi*, 2. *apmapeten*, 3. *apmape :* plur. 1. *apmane* ou *ammane*, 2. *apmapet* ou *ammapet*, 3. *apma.*

L'Esthonien suit le même procédé, mais il ne distingue les personnes que par le pronom personnel préposé analytiquement, et la particule négative *ei* reste invariable.

Verbe *walmista,* préparer.

Ind. prés. : 1. *minna ei walmista*, 2. *sinna ei walmista*, 3. *temma ei walmista ;* pl. 1. *meie ei walmista*, 2. *teie ei walmista*, 3. *winnad ei walmista.*

Imparfait : *minna ei welmistanud*, etc.

Dans une langue de Caucase, l'Hurkan, la négative se conjugue aussi, en devenant un auxiliaire, de sorte qu'il y a un verbe substantif positif et un verbe substantif négatif ; ce négatif est *ah.*

Verbe : *être.*

Au positif, prés. : 1. *nu-sai-ra*, 2. *hu-sai-ri*, 3. *hit-sa-i ;* pl. 1. *nusha sa-r-ra*, 2. *husha sar-r-a*, 3. *hitti sa-vi.*

Négatif : 1. *nu ah-inna*, 2. *hu ah-inni*, 3. *hit ah-in ;* pl. 1. *nusha ah-inna*, 2. *husha ah-inna*, 3. *hitti ah-in.*

Duratif : 1. *nu-li-w-ra*, 2. *hu li-w-ri*, 3. *hit li-w* ; pl. 1. *nusha li-r-ra*, 2. *husha li-r-ra*, 3. *hitti li-v*.

Au négatif : I. *nu-agu-s*, 2. *hu-agu-d*, 3, *hit agu* ; pl. 1. *nusha agu hà*, 2. *husha agu dà*, 3. *hutti agu*.

Participe positif : *sa-j-il*, pl. *sa-v-ti* ; négatif *ah-in-il*, pl. *ah-in-ti*.

Le Kürine a aussi une conjugaison négative de la même forme. Cependant elle s'établit plutôt par la préfixation de *t* et *d*, *ta* ou *te*, *te*, *ti*, *tü*, *da*, *de*, ou par la suffixation de *tsh*. Nous devons le ranger sous la rubrique de l'expression par préfixe ou suffixe ; cependant la conjugaison du verbe négatif *tush*, pourrait se ranger ici.

En Ude, de même qu'en Kürine, il y a une véritable conjugaison négative.

Tsam, écrire, *the tsam*, ne pas écrire.

Présent : 1. *tsam-zu eχa*, 2. *tsam-nu-eχa*, 3. *tsam-ne-χa* ; pl. 1. *tsam-jan-eχa*, 2. *tsam-nan-eχa*, 3. *tsam-qun-eχa*.

Négatif : 1. *the-z tsam-eχa* etc.

Imparfait positif : *tsam-zu-eχa-i* ; négatif : *the-z-tsam-eχa-i*.

Aoriste : *tsam-zu-ph-i* : neg. : *the-z tsam-ph-i*.

Parfait : *tsam-zu-ph-e-e* ; nég. : *the-z-tsam-ph-e*.

Futur : *tsam-zu-ko* ; nég. : *the-z-tsam-ko*.

Impératif : *tsam-pha* ; nég. : *ma-tsam-pha*.

Ici l'indice change, c'est *ma*.

Infinitif : *tsam-phe-sun* ; nég. : *nuth-tsam-phe-sun* ; l'indice est *nuth*.

Participe : *tsam-k-al* ; nég. : *nuth-tsam-kal*.

Participe passé : *tsam-ph-i* ; nég. : *na-tsam-phei*.

En Kunama, il y a véritable conjugaison ; l'indice du négatif se substitue à l'indice du positif, cet indice est *immi*, *inni*.

Verbe *lab*, être sec.

Aoriste.

Positif.	Négatif.
1. *na-lab-ke*	1. *na-lab-immi*

2. *ni-lab-ke*	2. *ni-lab-immi*
3. *i-lab-ke*	3. *i-lab-immi*

Futur.

1. *na-lab-é-na*	1. *na-labb-inni*
2. *ni-lab-é-na*	2. *ni-labb-inni*
3. *i-lab-é-na*	3. *i-labb-inni*

En Bilin il y a aussi conjugaison véritable ; c'est l'indice négatif qui se conjugue en éliminant l'indice positif ; la particule est *alli*. Voici sa flexion.

		Présent et futur.	Parfait.
	1.	*allī*	*lī*
	2.	*allā*	*rillā*
	3. m.	*allā*	*lā*
	3. f.	*allā*	*rillā*
Pl.	1.	*nallī*	*innī*
	2.	*dannī*	*dinnī*
	3.	*annī*	*innī*

Voici maintenant le parallélisme

was = entendre.

sing.	1.	*wās-a-ukun*	*wās-állī*
	2.	*wās-ra-ruk*	*wās-állā*
	3. m.	*wās-a-uk*	*wās-állā*
	3. f.	*wās-á-ti*	
pl.	1.	*wās-na-ukun*	*wās-nállī*
	2.	*wās-dana-uk*	*wās-dánni*
	3.	*wās-ana-uk*	*wās-ánnī*

Parfait.

sing.	1.	*wās-ughun*	*wās-lī*
	2.	*wās-r-uχ*	*wās-ri-llā*
	3. m.	*wās-uχ*	*wās-lā*
	3. f.	*wās-ti*	*wās-ri-llā*
pl.	1.	*was-n-ughun*	*wās-in-nī*
	2.	*wās-din-uχ*	*wās-din-nī*
	3.	*wās-n-uχ*	*wās-in-nī*

Tel est aussi le système du Chamir.

Dans les langues Somali, Dankali, Galla et Irob-Saho, le système est plus simple et devrait être rangé dans celui de la simple affixation, s'il n'y avait souvent conversion de temps.

En Somali la particule négative est *ma* qui est préfixée ; le duratif, le present déterminé et le futur se forment du conjonctif du positif en *o : mā digo, ma digay-o, ma-digai-si-d, dig-i, maiy-o ;* les autres temps se forment par *mà*, préfixé sans changement.

En Irob-Saho on retrouve la particule *ma*. En Galla, on emploie *him, en*.

On relève dans le développement de ce système un phénomène curieux. C'est l'existence d'un double verbe substantif dont l'un est parallèle à l'autre, le verbe *être*, et le verbe *ne pas être*. Il y a là un concept inconnu dans notre langue. L'existence seule a chez nous une expression particulière, distincte de toutes les actions ; la non-existence n'en a pas, il en est de même dans les autres langues Indo-Européennes et dans les langues Sémitiques. Au contraire, dans celles de beaucoup d'autres peuples, le non-être fait un parallèle constant à l'être. C'est ce qui ressort dans beaucoup de langues finnoises. Cependant dans le verbe attributif, le verbe substantif négatif intervient, tandis que dans le verbe positif il n'a pas besoin d'intervenir ; c'est dire que la conjugaison ne peut être constamment négative que périphrastiquement, il ne pouvait en être autrement. Mais, sauf cette différence, il y a égalité parfaite entre les deux. Il en est de même de plusieurs langues du Caucase.

Ce qui est étonnant, c'est que toutes les langues de la même famille ne suivent pas le même systême. Il y a, par exemple, des langues finnoises auxquelles il est inconnu. Mais n'en est-il pas ainsi de certains phénomènes phonétiques, en particulier de l'harmonie vocalique ? Il y a là un germe qui se trouve sans doute dans toutes, mais qui dans quelques-unes a péri.

(*A continuer.*) R. DE LA GRASSERIE.

LA DESTRUCTION DES PHILOSOPHES

PAR AL-GAZALI.

PRÉFACE DU TRADUCTEUR.

Nous nous proposons de donner la traduction intégrale d'un des ouvrages les plus caractéristiques de la philosophie arabe, le *Téhâfut-el-Falâsifah* ou *Destruction des philosophes* d'Al-Gazâli. Al-Gazâli (Al-Gazel) vécut de 1038 à 1111 de J.-C. en Orient. Ses œuvres sont nombreuses et sa vie est connue [1]. Son *Téhâfut* a depuis longtemps attiré l'attention des savants. Au moyen âge, il fut traduit en hébreu, et une réfutation que tenta d'en faire Averroës et qui en reproduit de longs fragments, fut traduite en latin. Schmoelders, Renan et Münk ont parlé de cet ouvrage avec une connaissance imparfaite. Les Musulmans l'ont imprimé à Boulaq en 1885. Récemment Tj. de Boër en a donné une fine et longue analyse [2]. Notre édition française le mettra définitivement à la portée de toutes les personnes qui s'intéressent à l'histoire de la philosophie.

Le but que s'est proposé Gazâli dans le *Téhâfut* est de

(1) Voyez notamment Gosche, *Uber Gazzâli's Leben und Werke. Abhand. Acad. d. Wiss.* in Berlin, 1858.

(2) *Die Widersprüche der Philosophie nach Al-Gazzâli und ihr Ausgleich durch Ibn Roshd*, von Tjitze de Boer, Strassburg, Trubner, 1894. — L'édition de Boulaq contient une réponse au Téhâfut par Averroës, et une réplique par Khodjah Zâdeh. Notre traduction est faite d'après cette édition : les chiffres interpolés dans notre texte indiquent les page du texte arabe.

réfuter les *philosophes* ; il n'est pas, comme on l'avait imaginé, de montrer que les philosophes se réfutent les uns les autres. Le mot de *philosophes* sous sa forme grecque (*fîlosouf,* pluriel : *falâsifah*) n'a pas en arabe un sens général. Il ne désigne pas les sages, les spéculatifs (*ḥakîm, nâzir)* partisans d'un système quelconque ; mais il s'applique spécialement aux Musulmans adeptes de la philosophie grecque. Plus exactement encore il désigne les philosophes grecs eux-mêmes, en tant qu'ils étaient connus des Arabes, tandis que leurs disciples musulmans s'appellent les *motafalsifah*, c'est-à-dire ceux qui ressemblent aux philosophes, participe forgé d'après le mot *fîlosouf*, à peu près comme nous forgerions en français le participe : les *philosophisants*. Gazâli explique avec une parfaite netteté qu'il s'attaque à l'école péripatéticienne arabe, dans la personne de ses deux plus illustres représentants : Al-Farabi (mort en 950 de J. C.) et Avicenne (980-1037).

Le *Téhâfut* est donc une défense de l'orthodoxie musulmane contre la philosophie grecque. Il montre l'état auquel était alors parvenu la tradition philosophique grecque dans le milieu arabe ; l'on verra sans peine que l'école gréco-arabe professait alors une sorte de néoplatonisme plutôt que le péripatétisme proprement dit. En outre le *Téhâfut* est un merveilleux modèle d'argumentation scolastique. Si l'on songe à son ancienneté, il est impossible de ne pas voir en lui l'un des témoins primitifs de la scolastique et peut-être le chef d'œuvre qui l'a fixée.

Je m'abstiendrai de commenter le texte que je vais traduire. La langue de Gazâli est explicite et claire ; et je réserve le résultats que je pourrais tirer de son livre pour des études plus générales sur l'histoire de la philolosophie. Je n'ajouterai qu'un seul mot : Plusieurs fois, au cours de notre carrière scientifique, notre attention a été rame-

née sur l'imam Abou Hâmid Al-Gazâli [1]; chaque fois nous avons éprouvé une admiration, nous osons même dire une sympathie croissante pour cet homme qui, aux dons d'un esprit à la fois puissant, subtil et pondéré, joignait les élans d'un mystique et le zèle d'un apôtre. Nous ne doutons pas que le lecteur, s'il ne se laisse pas rebuter par l'aridité nécessaire d'une telle œuvre et les défauts inévitables dus à son origine, n'éprouve à quelque degré la même impression.

Avril 1899. B. de Vaux.

---

(1) Voyez notre mémoire sur *Gazâli, le traité de la rénovation des sciences religieuses*, 1891, et notre livre sur *le Mahométisme, le genie sémitique et le génie aryen dans l'islam*, Paris, Champion 1898.

I.

Au nom de Dieu clément et miséricordieux.

Le cheikh, l'imam, l'incomparable, l'ascète, l'aidé de Dieu, Abou Hâmid Mohammed fils de Mohammed el-Gazâli et-Tousi dit : Nous demandons à Dieu éminent au-dessus de tout terme, dont l'être dépasse toute limite, qu'il verse sur nous les lumières de la direction et qu'il écarte de nous les ténèbres de l'égarement et de l'erreur, qu'il nous place parmi ceux qui voient le vrai comme vrai et qui choisissent de le suivre et de s'y attacher, ceux qui voient le faux comme faux et qui choisissent de l'éviter et de l'abhorrer ; qu'il nous enseigne la félicité qu'il a promise à ses prophètes et à ses saints ; qu'il nous fasse obtenir tant de bien-être, de joie, de contentement et de jouissance, quand nous aurons émigré de la demeure de la déception, que les degrés de l'intelligence restent en dessous de telles hauteurs, et que les flèches de l'imagination retombent en deçà d'un tel but ; qu'il nous mette en possession, quand nous serons entrés dans le bonheur du paradis et que nous serons à l'abri des terreurs de la résurrection, de ce que l'œil n'a point vu et l'oreille point entendu et que le cœur de l'homme ne saurait concevoir ; et qu'il comble de ses faveurs notre prophète élu Mohammed, le meilleur du genre humain, et sa famille bonne et ses compagnons purs, clés de la direction et flambeaux de l'obscurité. Que Dieu nous sauve !

Cela dit, — j'ai vu des hommes, convaincus qu'ils se distinguent de leurs contemporains et de leurs proches par une plus grande pénétration et une plus grande acuité d'esprit, se séparer de la foule des musulmans et des hommes pieux, mépriser les cérémonies de la religion, les divisions de la prière, la crainte du péché, se railler des prescriptions de la loi et de ses limitations, ne pas se tenir dans ses bornes et dans ses liens, mais rejeter toutes ses contraintes,

à cause de certaines opinions dans lesquelles ils suivent des gens qui se détournent du sentier de Dieu et s'en écartent à l'excès. Ces hommes au dernier jour, ces hommes seront impies. Et leur impiété ne vient pas d'autre chose que de ce qu'ils ont prêté l'oreille à l'erreur, quand par exemple ils imitent les Chrétiens et les Juifs en laissant s'écouler leur adolescence et leur âge mûr hors de la religion de l'islam, en laquelle ont marché leurs pères et leurs ancêtres, sans se livrer à aucune réflexion qui les empêcherait de se heurter aux scandales des doutes qui les font dévier de la voie véritable, ou bien quand ils se laissent décevoir par des imaginations vaines pareilles au scintillement des vapeurs de mirages, ainsi qu'il arrive à plusieurs de ceux qui spéculent sur les opinions et sur les croyances, s'ils sont amis des nouveautés et esclaves de leurs passions. Leur impiété ne vient d'autre chose que de ce qu'ils ont entendu les noms imposants des Socrate, des Hippocrate, des Platon, des Aristote et d'autres analogues, et les discours prolixes et erronés par lesquels leurs sectateurs vantent les qualités de leurs intelligences, la beauté de leurs principes, la précision de leurs sciences géométriques, logiques, physiques et théologiques, et où ils les représentent comme possédant à un degré unique la profondeur et l'acuité de l'esprit et comme plus capables que tous autres de découvrir les choses cachées, ajoutant à leur sujet que, avec cette gravité d'intelligence et cette abondance de mérites, ils niaient les lois et les doctrines, rejetaient les enseignements spéciaux des religions et des sectes, et pensaient qu'elles n'étaient que des règles composées par les hommes et des imaginations vaines. Quand ces discours eurent frappé leur oreille, et que ce que l'on rapportait des croyances de ces philosophes eut fait impression sur leur âme, ces musulmans s'honorèrent de professer l'impiété ; ils recherchèrent les plus éminents représentants de ces idées, ils coururent dans leur sentier, ils désertèrent la compagnie du commun et de la masse et cessèrent de se contenter de la religion de leurs pères, s'ima-

ginant donner une belle preuve d'habileté d'esprit en passant de la croyance aux préceptes véritables à la croyance aux faux, et accusant la répugnance des autres hommes à changer ainsi de croyance d'être sottise et illusion. N'importe quel rang cependant, dans le monde de Dieu, est plus beau que le rang de celui qui juge bon d'abandonner la vérité à laquelle il était attaché pour se hâter de recevoir l'erreur, sans qu'encore il la reçoive par expérience ni par démonstration. Heureux le vulgaire de ne pas tomber dans cette chute honteuse ! Le caractère des hommes du commun ne les porte pas à aimer cette sorte d'habileté qui consiste à devenir semblable aux égarés. La simplicité est plus voisine de la libération que l'aiguë perspicacité ; l'aveuglement est plus proche du salut qu'une vue perçante.

Quand j'eus vu cette sueur de sottise coulant sur ces insensés, j'ai commencé à composer ce livre, pour répondre aux philosophes anciens, en montrant comment se détruisent leurs croyances et comment se réfutent leurs propositions, en ce qui concerne la théologie, et pour dévoiler les parties viles et honteuses de leurs doctrines qui sont, à juste titre, un sujet de risée pour les hommes intelligents et de peine pour les esprits sains, c'est-à-dire ces opinions et ces vues dans lesquelles ils se distinguent de la masse des croyants. Je rapporterai leur pensée dans sa forme, pour bien prouver à ces hérétiques irréfléchis que tous les écrits de ces philosophes, des premiers aux derniers, s'accordent dans la foi en Dieu et au dernier jour. Toutes les thèses en discussion se ramènent pour moi à des écarts à partir de ces deux pôles de la foi, pour l'affermissement desquels ont été envoyés les prophètes, armés de miracles. Personne ne songe à les nier, qu'un petit noyau d'hommes à l'esprit perverti et à la raison renversée, dont on ne s'occupe pas et qu'on ne cite pas parmi les spéculatifs, mais qui ne peuvent être comptés que dans la bande des mauvais démons, dans la tourbe des grossiers et des sots.

Nous espérons par là faire revenir de ses transgressions

quiconque croit que s'attacher à l'impiété par esprit d'imitation est une preuve de la valeur de l'intelligence, un témoignage de sa finesse et de sa perspicacité. Il est en effet certain que ces maîtres et ces princes des philosophes auxquels on prétend ressembler, sont purs de cette honte d'avoir nié les lois religieuses, qu'ils sont croyants en Dieu et qu'ils ont foi en ses prophètes. Ils divergent seulement des croyants sur les détails qui suivent ces principes ; ils ont fait des faux pas, ils se sont égarés et ont conduit les esprits hors du droit chemin. Nous découvrirons les différentes espèces d'erreurs et d'illusions en lesquelles ils se sont trompés, et nous ferons voir qu'il n'y a là que des chimères sans réalité.

Que Dieu soit notre aide dans la manifestation de cette vérité que nous avons en vue.

Nous ferons maintenant précéder le livre de préambules, pour expliquer la façon dont le discours y est conduit.

Préambules.

Premier préambule. Il faut savoir que l'examen de toutes les opinions diverses des philosophes exigerait beaucoup de temps ; leurs contestations sont longues, leurs conflits multiples, leurs vues diverses, leurs voies divergentes et sinueuses. Nous nous bornerons à montrer comment se détruit le système de leur chef, qui est le philosophe absolu, le premier maître, celui qui, de leur consentement, a ordonné et régularisé leurs sciences, qui a retranché le superflu de leurs doctrines et en a extrait les principes les plus féconds : Aristote. Il a réfuté tous ses prédécesseurs, même son maître qu'ils appellent le divin Platon, et il s'est excusé de le combattre en disant : « J'aime Platon et j'aime la vérité ; mais j'aime la vérité mieux que Platon. » Si nous citons d'après eux ce trait, c'est seulement pour qu'on voie qu'il n'y a ni fixité ni certitude dans leurs doctrines, mais qu'ils décident par croyance et conjecture sans évidence ni preuve. Ils croient prouver la justesse de leurs sciences théologiques en

montrant les sciences arithmétiques et logiques, et ils ébranlent ainsi les esprits faibles. Si leurs sciences théologiques possédaient des démonstrations aussi solides et étaient aussi exemptes de conjectures que leurs sciences arithmétiques et logiques, ils y seraient d'accord ensemble comme ils le sont en arithmétique. En outre ceux qui ont traduit la parole d'Aristote n'ont pas toujours évité de la changer ou de la fausser ; ils ont eux-mêmes besoin de commentaires et d'explications, en sorte que cette circonstance a encore engendré des disputes entre eux. Les meilleurs traducteurs et interprêtes parmi les philosophes de l'islam sont Al-Farabi Abou Naṣr et Avicenne. Nous nous bornerons à réfuter ce qu'ils ont choisi et accepté comme le meilleur des doctrines de leurs chefs dans l'erreur. Ce qu'ils ont rejeté et ce en quoi ils se sont refusés à les suivre, est mauvais sans aucun doute, et il n'est pas besoin d'un long raisonnement pour le détruire. Que l'on sache donc que nous nous en tenons à réfuter leur doctrine selon que les ont transmises ces deux hommes, afin de ne pas laisser notre discours se disperser suivant la dispersion des opinions.

Second préambule. Il faut savoir que les oppositions qui existent entre les philosophes et les autres sectes sont de de trois sortes.

Première sorte. La contestation porte sur un simple mot par exemple lorsqu'ils nomment l'auteur du monde, une substance, en désignant par substance ce qui existe non dans un sujet, c'est-à-dire ce qui subsiste par soi-même sans avoir besoin d'un sujet qui supporte son essence ; iis n'entendent donc pas par la substance la même chose que leurs adversaires. Nous ne nous proposons pas de réfuter cette sorte de contradiction, parce que du moment que l'on s'entend sur le sens de ce qui subsiste par soi la question de savoir s'il convient de traduire ce sens par le nom de substance, n'est plus qu'une question de lexicografie. L'on remarque que ce nom n'est pas généralement employé ainsi ; si l'on admet néanmoins que la langue autorise cet emploi,

la question de savoir s'il est licite de l'employer dans la loi, se ramène à un problème de jurisprudence ; la défense d'employer les noms et de les faire passer dans l'usage se tire de ce que montrent les formes extérieures de la loi. Peut-être direz-vous : ce genre de problème a été mentionné seulement par les théologiens dans les *qualités*, et les jurisconsultes ne le mettent pas dans le tome de la *jurisprudence* ; mais il ne faut pas confondre les choses réelles admises par les mœurs et les signes. Vous saviez bien que la recherche de ce qui est permis dans l'expression, quand celle-ci s'applique justement à la chose nommée, est comme la recherche de ce qui est permis dans les actes.

Seconde sorte. Les contestations en lesquelles les opinions des philosophes ne choquent aucun des principes de la religion, et où la foi dans les prophètes et dans les envoyés n'oblige pas de les contredire ; par exemple leur opinion que les éclipses de la lune doivent être expliquées comme un retranchement de la clarté de la lune par l'interposition de la terre entre elle et le soleil ; la lune reçoit sa clarté du soleil. La terre est une sphère que les cieux entourent de tous les côtés. Quand la lune arrive dans l'ombre de la terre, la lumière du soleil en est interceptée, — et encore leur opinion que les eclipses du soleil arrivent parce que le corps de la lune vient se replacer entre l'observateur et le soleil ; cela a lieu quand les deux astres se rencontrent aux nœuds à la même minute. Cette sorte d'opinions non plus, nous n'entreprendrons pas de les réfuter, parce qu'elles ne renferment aucune intention blâmable. Celui qui croirait que s'efforcer de les réfuter est faire œuvre pie, serait injuste envers la religion et affaiblirait son autorité. Ce sont là des vérités pour lesquelles on possède des démonstrations géométriques et arithmétiques, après lesquelles elles n'offrent plus rien de douteux. Quiconque connait ces démonstrations et peut poursuivre ces calculs au point d'en déduire le temps entre deux éclipses, leur grandeur et le temps qu'elles resteront visibles, si l'on lui dit que cela est contraire à la loi, ne

doute pas de cela, mais doute de la loi. Le détriment pour la loi vient de celui qui la défend par des voies qui lui sont étrangères, bien plus que de celui qui l'attaque par ses propres voies. C'est en un sens analogue que l'on dit : Un ennemi intelligent vaut mieux qu'un ignorant ami.

Si l'on dit : le prophète a pourtant dit : « le soleil et la lune sont deux des signes de Dieu ; ils ne s'eclipsent pas pour la mort ni pour la vie de personne. Quand vous voyez cela arriver, craignez, — jusqu'à ces mots : et la prière ». Comment cela s'accorde-t-il avec ce que ces philosophes soutiennent ? Répondons : il n'y a rien là qui soit contraire à leur opinion puisque ces paroles ne renferment rien que la négation de cette idée que les éclipses arrivent pour la mort ou pour la vie de quelqu'un. Quant au précepte de la prière lors des éclipses, si l'on songe à la loi qui ordonne de prier au déclin du soleil, à son coucher et à son lever on n'y voit guère de différence avec celle qui ordonne de prier lors des éclipses en témoignage d'amour pour Dieu. — *Si l'on dit* : Une tradition porte que le prophète ajouta à la fin du hadith : or lorsque Dieu se manifeste à une chose, elle s'humilie ; cela prouve que les éclipses sont un hommage d'humiliation, causée par la manifestation de Dieu. — *Nous répondons* : cette addition a été incorrectement transmise ; il faut croire que le traditeur s'est trompé : la vraie tradition c'est celle que nous avons donnée ; et si cette addition était exacte, il serait encore plus facile de l'interpréter allégoriquement que de contester des choses sûres ; combien de termes extérieurs (zâhir) ont été interprétés allégoriquement en partant de résultats sûrs dont la certitude n'atteignait pas à ce degré d'évidence ? Le plus grand coup dont le défenseur de la loi puisse frapper l'impie est de montrer clairement que de telles paroles et d'autres analogues vont au contraire de la loi. Il serait bien facile de ruiner la loi si des croyances de ce genre en étaient une condition. Il s'agit de rechercher, pour le monde, s'il est produit ou éternel. Quand on aura établi qu'il est produit, peu importe qu'il soit sphérique ou plan,

ou octogonal ou hexagonal ; peu importe que les cieux et ce qui est au dessous comprennent treize enveloppes comme on le dit, ou moins ou plus. Ces spéculations n'ont pas plus de rapport avec la question théologique, que n'en aurait le compte des enveloppes du bulbe ou des pépins de la pomme. Ce que veut la loi c'est que ces choses soient l'œuvre de Dieu, de quelque façon qu'elles soient.

Troisième sorte. La contestation touche à l'un des fondements de la religion. De cette catégorie sont les doctrines sur la production du monde, sur les attributs de son auteur, sur la résurrection de la chair et des corps. Les philosophes nient toutes ces choses. C'est dans des cas de cette sorte qu'il faut montrer la fausseté de leurs opinions, sans se préoccuper du reste.

Troisième préambule. Il faut savoir que notre but est de mettre le lecteur en garde contre le sentiment qu'il est beau de suivre les philosophes et contre la croyance que leurs voies sont à l'abri de la contestation, en montrant comment on les réfute. Aussi j'entreprends seulement de les contredire par des négations et non pas de leur opposer des affirmations. Je réfute leurs doctrines, leur coupant la voie vers elles par diverses façons de mener à l'absurde, et je les y mène tantôt par le système des Motazélites, tantôt par le système des Kérâmites, et tantôt par celui des Wâkifites. Je n'exclue à tort aucune secte ; mais je les réunis toutes en masse contre eux. Car les autres sectes sont en désaccord avec nous dans les détails ; mais ceux-ci sont opposés aux principes mêmes de la religion. Aidons-nous donc les uns les autres contre eux. Dans les grands dangers, les dissensions cessent.

Quatrième préambule. L'une des principales ruses dont usent les philosophes pour troubler les esprits, lorsqu'il leur vient des doutes au cours de la présentation des preuves, consiste à dire que les sciences théologiques sont obscures, cachées, qu'elles sont les plus rebelles des sciences aux intelligences claires, et que l'on ne peut connaître la réponse à ces doutes qu'en connaissant préalablement les sciences

arithmétiques et logiques. Alors celui qui les suit dans leur impiété, s'il lui vient en esprit des doutes contre leurs systèmes, suppose qu'il est meilleur de penser comme eux, et se dit : il n'y a pas de doute dont leurs sciences ne renferment la solution ; mais cela est difficile à comprendre pour moi, parce que je ne connais pas la logique et que je ne suis pas versé dans les sciences arithmétiques. — *Nous répondons :* Les sciences arithmétiques qui consistent dans la spéculation sur la quantité discontinue, c'est-à-dire dans le calcul, n'ont pas de rapport avec les sciences théologiques. Dire qu'elles sont nécessaires à la théologie est un mensonge, aussi bien que de dire que la médecine, la grammaire et la linguistique sont necessaires au calcul ou que le calcul est nécessaire à la medecine. Les sciences geométriques qui consistent dans la spéculation sur la quantité continue reviennent à expliquer que les cieux et ce qu'ils renferment, jusqu'au centre, sont sphériques, à dénombrer leurs enveloppes et les globes qui se meuvent dans les sphères et à supputer leurs mouvements. Accordons tout cela de force ou de plein gré ; ils n'ont en tout cas pas besoin d'en établir les preuves. Ces choses ne touchent à aucun point de la spéculation théologique. Ainsi si l'on disait : savoir que cette maison provient d'un auteur architecte, savant, voulant, puissant, vivant, exige que l'on sache si la maison est hexagonale ou octogonale, et que l'on connaisse le nombre de ses solives ou de ses briques ; ce serait une absurdité evidente. Ou encore c'est de même si l'on disait : on ne sait pas si ce bulbe est produit, tant qu'on ne connait pas le nombre de ses enveloppes ; on ne sait pas si cette pomme est produite, tant qu'on ne connait pas le nombre de ses pépins. Ce serait un discours fou qu'aucun homme raisonnable ne pourrait approuver.

Au contraire, les philosophes ont raison de soutenir que l'on ne peut pas se passer des sciences logiques. Cela est vrai. Mais la logique (*mantiq*) ne leur est pas propre. Elle n'est autre que la science fondamentale que dans le tome de la *théologie* nous appelons le *livre de la spéculation* (*nazar*) ;

ils ont changé ce nom en celui de *mantiq* pour imposer aux lecteurs. Nous l'avons appelé aussi le *livre du syllogisme* (*djadl*) et l'*organe des intelligences*. Lorsque l'homme circonspect ou faible d'esprit entend ce mot de *mantiq*, il croit qu'il s'agit d'un tome secret que les théologiens ne connaissent pas et dont les philosophes seuls possèdent la science. Et nous, pour chasser cette illusion et déjouer cette ruse, nous nous proposons de traiter de l'organe de l'intelligence dans un autre livre où nous laisserons les expressions des théologiens et des dogmatistes pour prendre les interprétations des logiciens. Nous coulerons les phrases dans les moules de ces auteurs, nous les suivrons terme par terme, et nous les combattrons avec leur propre langage, c'est-à-dire avec les expressions qu'ils emploient en logique ; et nous ferons voir clairement que les conditions de la matière du syllogisme qu'ils ont posées, dans la section de *la preuve*, en logique, les conditions de sa forme qu'ils ont posées dans le livre *du syllogisme* (*el-kiâs*), et les données qu'ils ont insérées dans l'*Isagoge* et dans les *Catégories*, lesquels sont des parties et des préambules de la logique, ils ne les observent plus dans leurs sciences théologiques. Mais nous trouvons bon de réserver *l'organe* des intelligences pour un autre livre, parce qu'il est comme l'outil avec lequel on saisira le but du présent livre. Nous lui consacrerons donc un traité auquel on se reportera.. Plusieurs spéculatifs n'en auront pas besoin pour nous comprendre ; ils devront le laisser et ne pas s'en embarrasser. Mais celui qui ne comprendra pas nos expressions dans quelques unes des questions où nous réfutons les philosophes, devra commencer par étudier le livre que nous intitulerons le *module de la science*, de cette science qu'ils nomment logique (*mantiq*).

Nous donnerons maintenant, à la suite de prolégomènes, la table des questions sur lesquelles nous réfuterons leurs doctrines dans ce livre. Il y a 20 questions : 1ère question : Réfutation de leur doctrine sur l'éternité du monde. —

11

2me question : Réfutation de leur doctrine sur la perpétuité du monde. — 3me. Exposé de la confusion qu'ils commettent lorsqu'ils disent que Dieu est l'auteur du monde et que le monde est son œuvre. — 4me. Qu'ils sont incapables de prouver cet auteur. — 5me. Qu'ils sont incapables de fournir la preuve de l'impossibilité de deux dieux. — 6me. Réfutation de leur doctrine sur la négation des qualités. — 7me. Réfutation de leur proposition que l'essence du premier être ne se divise pas en genre et en différence. — 8me. Réfutation de leur proposition que le premier être est un être simple sans matière. — 9me. Qu'ils sont incapables de prouver que le premier être n'a pas de corps. — 10me. Qu'ils sont forcés de conclure à l'impiété et à la négation des qualités. — 11me. Qu'ils sont incapables de soutenir que le premier être connait autre chose que lui-même. — 12me. Qu'ils sont incapables de soutenir que le premier être connaît son essence. — 13me. Réfutation de leur proposition que le premier être ne connait pas les particuliers. — 14me. Réfutation de leur proposition que le ciel est un animal qui se meut volontairement. — 15me. Réfutation de leur opinion touchant la fin du mouvement du ciel. — 16me. Réfutation de leur proposition que les âmes des cieux connaissent tous les particuliers produits de ce monde. — 17me. Réfutation de leur proposition qu'il est impossible de rompre les causalités usuelles. — 18me. Qu'ils sont incapables d'établir la preuve intellectuelle que l'âme de l'homme est une substance subsistant par elle-même, non par le corps ni par accident. — 19me. Réfutation de leur proposition que l'anéantissement des âmes humaines est impossible. — 20me. Réfutation de leur négation de la résurrection et de la réunion des corps au paradis ou en enfer pour y jouir ou y souffrir de plaisirs ou de peines corporels.

Voilà les points sur lesquels nous voulons renverser leurs opinions, choisis dans la somme de leurs sciences théologiques et physiques. Quant aux sciences géométriques, elles ne présentent rien qui doive être nié ou contredit, car elles

se ramènent au calcul et à la géométrie. Et quant aux sciences logiques qui consistent dans l'examen de l'outil de la réflexion dans les choses intelligibles, on n'y rencontre pas d'occasion de contradiction à laquelle nous devions nous arrêter.

Nous en dirons dans le livre du *module de la science (mitâr el-'ilm)* ce qui est nécessaire pour l'intelligence du présent livre.

(A suivre). B. C. de Vaux.

SADJARAH MALAYOU.

XXIIIe Récit.

L'auteur de l'histoire rapporte ce qui suit :

Radèn Daklang était fils du *Sultan Mansour Châh* et de la princesse *Radèn Galouh Tchandra Kirâna*, laquelle était fille du batâra de *Madjapahit*. Quand il fut devenu grand, c'était l'intention du *Sultan Mansour Châh* de le faire son successeur sur le trône : il était beau, d'un extérieur incomparable, et *Radèn Galouh*, sa mère, était devenue la principale reine à *Malaka*.

Un jour que *Radèn Daklang* était allé se divertir au Kampong *Kling*, un homme courut l'*amok*. Tous les gens s'enfuirent, et *Radèn Daklang* immobile, dégaîna son kriss et attendit cet homme. Celui-ci se précipita sur *Radèn Daklang*, ils luttèrent et se percèrent l'un l'autre la poitrine ; tous deux furent tués, l'un tomba à gauche, l'autre à droite. On rapporta au *Sultan Mansour Châh*, que son fils, le padouka *Radèn Daklang* était mort sous les coups d'un homme qui courait l'*amok*. Le Prince partit promptement pour lever le corps de son fils ; il le fit transporter en grande pompe dans l'intérieur du palais, et inhumer selon l'étiquette royale. Tous ceux qui avaient accompagné *Radèn Daklang* furent mis à mort par ordre du Sultan, parce qu'ils avaient abandonné le prince, son fils, et pendant quarante jours, en signe de deuil, il n'y eut pas d'audience. Le bandahara *Padouka Radja*, à la fin, fit annoncer la reprise des audiences publiques, et de nouveau le Prince tint assemblée.

Ensuite de cela *Padouka Mimat*, fils du *Sultan Mansour*

Châh et de la princesse *Hang Li-Pô*, fille du roi de Chine, mourut laissant un fils nommé *Padouka Sri Tchina*, que *Sultan Mansour Châh* fit roi du pays de *Djeram*, près de *Langat*. Il y a encore un fort à *Djeram* présentement, et dans la belle saison beaucoup de gens s'y rencontrent.

Au bout de quelque temps arrivèrent les vicissitudes de ce monde, et *Sultan Mansour Châh* tomba malade. Le Prince sentant sa fin prochaine, manda son fils *Radja Hossëin*, le bandahara et les Grands. Tous étant arrivés, le *Sultan Mansour Châh* leur parla ainsi : « Apprenez, vous tous, que je sens que je vais quitter ce monde-ci pour aller dans le lieu de la vie éternelle. Je confie en dépôt notre enfant *Hossëin*, au bandahara et à tous les Grands. C'est lui qui va me remplacer auprès de vous tous. S'il commettait quelque faute, il faudrait l'excuser, car c'est un enfant qui n'est pas encore raisonnable et ne connaît pas les coutumes ». En entendant ces paroles du Prince, les assistants versèrent d'abondantes larmes. Le bandahara *Padouka Radja* et les mantri dirent : « O Monseigneur ! ne nous brisez pas le cœur par de telles paroles ! Tous, nous Vous promettons, si nos prières obtiennent de Dieu le Très-Haut l'entière guérison de Votre Majesté, que nous épuiserons tout ce que nous avons dans nos trésors, et que nous en ferons l'aumône aux fakirs et aux pauvres. Mais si Dieu le Très-Haut ne nous accorde pas cette grâce, si l'herbe se fane dans l'avenue du palais de Sa Majesté, nous exécuterons fidèlement ses derniers commandements ». Alors *Sultan Mansour Châh* fixant son regard sur son fils *Radja Hossëin*, lui dit : « O mon enfant ! sache que ce monde n'est pas éternel, et que tout ce qui vit est destiné à mourir. Une foi inébranlable et de bonnes œuvres, voilà ce que les hommes doivent proclamer sans cesse. O mon enfant ! je vais te quitter ; il faut que tu sois patient et souverainement juste. Garde-toi de convoiter le bien d'autrui, car allier l'injustice avec l'islam, c'est commettre un énorme péché que ne pardonne pas Dieu le Très-Haut et digne d'être glorifié ! Ne demeure pas isolé,

solitaire, sors du palais et donne audience au peuple, car les nombreux serviteurs de Dieu te sont confiés. Si des malheurs viennent les atteindre, il faut que tu leur portes secours. S'ils sont opprimés, il faut te livrer à un examen approfondi, afin qu'au jour du jugement dernier, Dieu ne fasse pas peser sur ton cou cette oppression. Vous tous qui assistez mon enfant, vous serez interrogés sur la nature de votre assistance, et les Rois au jour du jugement dernier seront questionnés par Dieu le Très-Haut au sujet de leur peuple. C'est pour cela, mon fils, qu'il faut que tu pratiques la justice et que tu sois exact à accomplir tes devoirs ; alors au jour du jugement dernier, Dieu le Très-Haut allégera ton compte. Il faut que tu prennes conseil des Ministres et des Grands, car un Roi, fût-il doué de science et de sagesse, s'il n'agit pas d'accord avec eux, comment pourra-t-il appliquer sa sagesse ? Comment pourra-t-il assurer la paix de son royaume ? Les rois en effet sont comme le feu et les ministres sont comme le bois ; s'il n'y a pas de bois, comment le feu pourra-t-il flamber ? Ou bien, comme le dit un proverbe persan : « les sujets ressemblent aux racines, et les rois au tronc de l'arbre ; s'il n'y a pas de racines, nécessairement le tronc ne pourra pas se tenir debout. Il en est de même des rois et de leurs sujets. » O mon enfant, observe mes dernières instructions, pour que tu puisses être béni de Dieu le Très-Haut et digne d'être glorifié ». *Radja Hosseïn*, en entendant ces paroles du Prince, son père, versa d'abondantes larmes, et quelques jours après *Sultan Mansour Châh* mourut, passant de ce monde périssable dans un monde éternel. On procéda à ses funérailles suivant la coutume des rois. Ensuite *Radja Hosseïn* monta sur le trône, avec le titre de *Sultan Ala-Eddîn Râaya Châh.*

Le Sultan défunt, alors qu'il n'était pas encore sur le trône, avait eu deux fils, l'un nommé *Radja Menawar*, l'autre nommé *Radja Zeinal* de son épouse nommée *Toun Natcha*, laquelle était fille de *Sri Nara Diradja. Toun Ali* et *Toun Tahir* étaient frères de ce dernier. Il avait encore engendré

trois enfants, dont l'aînée était une fille nommée *Radja Hitam*, le second un fils nommé *Radja Mahmoud* beaucoup plus jeune que *Radja Menawar* et plus âgé que *Radja Zeinal*.

Quant au roi de *Pahang*, *Radja Ahmed*, fils de *Sultan Mansour Châh*, il épousa une fille du bandahara *Sri Amar Diradja*, et il en eut un fils nommé *Radja Mansour* et un autre fils nommé *Sultan Mahmoud Châh*. Ce dernier eut trois enfants : une fille *Radja Djemil*, et deux fils *Radja Motlafer Châh* et *Radja Ahmed*.

Quand le *Sultan Ala-Eddîn* monta sur le trône de *Malaka*, *Radja Mohammed* partit pour *Pahang* et alla trouver son frère aîné. Là, il épousa la petite fille du *Sultan Iskander Châh*, roi de *Kalantan*, et engendra une fille nommée *Radja Wâti*.

A cette époque, les voleurs étaient très nombreux dans la ville de *Malaka* ; chaque nuit des habitants étaient attaqués. Le *Sultan Ala-Eddîn* ayant entendu dire que les voleurs étaient extrêmement audacieux, en fut troublé et inquiet. Quand la nuit fut venue, le Prince se revêtit d'un vêtement semblable à celui des voleurs, et partit ainsi déguisé, n'emmenant pas d'autres compagnons que *Hang Isop* et *Hang Siak*. *Sultan Ala-Eddîn*, avec eux deux seulement, parcourut *Malaka*, pour reconnaître l'état de la ville. Arrivé à une certaine place, le Prince rencontra cinq voleurs, dont deux portaient une caisse sur leurs épaules, escortés des trois autres. Promptement le Prince se mit à leur poursuite ; les voleurs effrayés s'enfuirent tous les cinq, jetant bas la caisse. Le Sultan dit à *Hang Isop* : « gardez cette caisse ! » et *Hang Isop* s'inclinant répondit : « C'est bien, Monseigneur ! » Alors le Sultan, avec *Hang Siak*, s'élança à la poursuite des voleurs qui s'enfuyaient vers la colline de *Malaka*. Le Prince les poursuivit jusqu'au haut de la colline, et là, il les atteignit. Sultan *Ala-Eddîn* poussa un cri perçant, et de son *parang* (couperet) il frappa l'un d'eux à la ceinture, et le coupa en deux comme un concom-

bre. Les quatre autres se sauvèrent du côté du quai, et furent poursuivis par le Prince jusqu'en dessous du banyan. Là, tous les quatre firent volte face contre le *Sultan Ala-Eddîn*. Le Prince en tua encore un, et *Hang Siak* en tua un autre. Les deux survivants sautèrent dans l'eau, puis nagèrent vers l'autre bord. Alors le Sultan revint sur ses pas pour trouver *Hang Isop* ; il dit à *Hang Isop* et à *Hang Siak* : « Emportez cette caisse dans votre maison ! » *Hang Isop* s'inclinant, répondit : « C'est bien, Monseigneur ! » et le *Sultan Ala-Eddîn* revint dans son palais. Le lendemain matin le *Sultan Ala-Eddîn* sortit et donna audience publique. Le bandahara et les Grands, les paramantri, les sida-sida, les bantara, les houloubalang, tous vinrent présenter leurs hommages. Alors le Sultan s'adressant à *Sri Maharadja*, car c'était le temonggong, lui dit : « Est-ce que le guet a été fait la nuit dernière ? » « Oui, Monseigneur », répondit *Sri Maharadja*. — « Nous avons entendu dire, reprit le Sultan, qu'il y avait eu des gens de tués, un sur la colline, un sous le banyan, et encore un à l'extrémité du quai. S'il en est ainsi, qui les a tués ? Serait-ce *Sri Maharadja ?* » — Le temonggong s'inclinant répondit : « Monseigneur, je ne sais rien de tout cela ». « Alors, dit le Sultan, le guet de *Sri Maharadja* est tout à fait inutile, puisque trois hommes ont été tués et qu'on n'en a nulle connaissance. Nous apprenons qu'il y a maintenant dans cette ville de féroces bandits ». Le Sultan ordonna qu'on fît venir *Hang Isop*. Celui-ci arriva et la caisse fut apportée. Le Sultan *Ala-Eddîn* dit à *Hang Isop* : « Qu'as-tu vu cette nuit ? Donnes-en connaissance au bandahara et aux Grands ». Alors *Hang Isop* et *Hang Siak* firent leur rapport et racontèrent toutes les circonstances de ce qui s'était passé la nuit précédente. Tous les assistants frappés de crainte courbèrent leurs têtes et s'inclinèrent devant le Sultan. Ordre fut donné de rechercher le propriétaire de la caisse ; elle appartenait à un riche marchand nommé *Tarimaboloum*, et avait été dérobée pendant la nuit. *Sultan Ala-Eddîn* fit rapporter cette caisse au riche *Tarima-*

boloum, qui se répandit en louanges et en respectueux remercîments envers le Sultan. Le Prince alors se leva et rentra dans son palais, et tous les assistants s'en retournèrent chacun chez soi.

A partir de ce moment la garde de *Sri Maharadja* se fit avec une extrême rigueur. Si elle rencontrait des rôdeurs de nuit, ils n'étaient plus seulement arrêtés, ils étaient tués. Une nuit que *Sri Maharadja* faisait la garde, il rencontra un voleur devant une boutique ; d'un coup de sabre il lui trancha l'épaule, et le bras tomba en dedans de la boutique. Le lendemain matin la marchande venant pour s'y installer, aperçut le bras qui s'y trouvait ; épouvantee, elle s'enfuit en poussant des cris perçants. A partir de ce jour jusqu'à présent il n'y eut plus de voleurs dans la ville de *Malaka*. Alors le Sultan *Ala-Eddîn* dit au bandahara *Padouka Radja :* « Faites construire un baley dans le carrefour situé au centre de la ville et placez-y un penghoulou ». A *Sri Maharadja* il dit : Si quelqu'un trouve des objets et ne les rend pas à leur propriétaire, j'ordonne qu'on lui coupe la main. S'il ne rencontre pas le propriétaire, c'est au baley qu'il doit les transporter ». Si, dans *Malaka*, on laissait tomber un objet quelconque, dans une rue ou bien au marché, on allait les chercher au baley et on les y trouvait suspendus. Tel était l'esprit de justice du *Sultan Ala-Eddîn*.

Et Dieu sait parfaitement ! C'est en Lui qu'est notre recours et notre refuge !

XXIVe Récit.

L'auteur de l'histoire dit : Ceci est le récit relatif à *Harou*.

Le roi de ce pays se nommait *Maharadja Diradja*, il était fils de *Sultan Sedjak* lequel était descendu de *Batou Hilir* selon les uns, de *Batou Houlou* selon les autres. *Maharadja Diradja* envoya comme ambassadeur à *Pasey*

Radja Pahlâwan. Celui-ci partit et arriva à *Pasey*. La lettre fut portée en grande pompe au baley, reçue par le bantara et remise à celui qui devait en donner lecture. Ce dernier la lut. Or, dans cette lettre, il y avait : « Le padouka votre frère aîné vous envoie le *salam* (salut), et au lieu de *salam*, il lut *sembah*, en ces termes : « Le padouka votre frère aîné envoie le *sembah* (hommage) au padouka son jeune frère ». *Radja Pahlâwan* dit : « Les termes de la lettre sont autres que ceux qu'on vient de lire ». L'homme de *Pasey* relut exactement comme il avait lu auparavant. Alors *Radja Pahlâwan* s'écria : « Les termes de la lettre sont autres que ceux qu'on vient de lire. Si je meurs au pays de *Pasey*, je ne mourrai pas au pays de *Harou*. Si je suis dévoré par les chiens de *Pasey*, ce sera à cause de ce mot-là ! » L'homme de *Pasey* lut de nouveau, toujours comme la première fois. Alors *Radja Pahlâwan* entra en rage, il courut l'amok et tua beaucoup de gens de *Pasey*. Alors il se fit un grand tumulte et *Radja Pahlâwan* et ses compagnons furent massacrés. Les gens de *Harou* qui demeuraient à *Pasey* s'en retournèrent à *Harou* et donnèrent connaissance de ces faits à leur roi. *Maharadja Diradja* plein de couroux ordonna d'attaquer *Pasey*, mais nous n'allongerons pas davantage le récit de la querelle de *Harou* avec *Pasey*.

Quelque temps après *Maharadja Diradja* ordonna à un houloubalang de porter la dévastation dans les territoires dépendants de *Malaka*. Or, dans ce temps-là, depuis *Tandjong Touan* jusqu'à *Djakara*, c'était une suite ininterrompue de maisons, et toutes ces maisons furent détruites par les gens de *Harou*. Aussitôt que *Sultan Ala-Eddîn* eut appris cette nouvelle, il ordonna à *Padouka Touan*, fils du bandahara *Padouka Radja*, au laksamana, à *Sri Bidja Diradja* et aux houloubalang d'aller croiser contre la flotte de *Harou*. *Padouka Touan* partit avec les houloubalang. La flotte de *Malaka* étant arrivée jusqu'à *Poulo Areng-areng* se rencontra avec la flotte de *Harou*, et le combat s'engagea vivement des deux côtés. Le bruit de la bataille ressemblait à

celui du Jugement dernier. La flotte de *Harou* comptait une centaine de navires, tandis que celle de *Malaka* était peu nombreuse ; le prahou de *Sri Bidja Diradja* fut assailli par trois ou quatre prahou de *Harou*. Leurs projectiles tombant dru comme la pluie, les serviteurs et les bidouanda du prahou de *Sri Bidja Diradja* sautèrent en bas dans la cale. *Toun Isop Berakah* se trouvait sur ce prahou de *Sri Bidja Diradja*, et déjà une partie de la proue était envahie par les gens de *Harou*. Mais *Sri Bidja Diradja* et *Toun Isop* ne s'étaient pas réfugiés en bas, *Toun Isop* dit : « Allons, *Orangkaya*, courons l'amok contre ces gens de *Harou !* » *Sri Bidja Diradja* répondit : « Ayons patience, jusqu'à ce qu'ils soient arrivés au grand mât ! » *Toun Isop* répéta : « Allons, *Orangkaya !* courons l'amok ! » Et *Sri Bidja Diradja* répondit : « Ce n'est pas encore le moment, attendons que les gens de *Harou* soient tout près ! » *Toun Isop* dit : « Allons, *Orangkaya !* courons l'amok ». *Sri Bidja Diradja* répondit : « Patience donc ! éntchi ! Ce n'est pas encore le moment ! » et *Sri Bidja Diradja* entra dans la cabine. *Toun Isop* dit : « Fi donc ! je pensais que *Sri Bidja Diradja* était un brave ! C'est pour cela que je suis monté sur son prahou ; si j'avais su qu'il était un poltron, je serais monté sur le prahou du laksamana ». En cet instant là, les gens de *Harou* arrivaient devant la cabine. Alors *Sri Bidja Diradja* en sortit, disant à *Toun Isop :* « Allons, éntchi ! maintenant courons l'amok ! Voici le moment ! » *Toun Isop* répondit : « C'est bien ! » et tous deux coururent l'amok contre les gens de *Harou*. Ceux-ci sautèrent dans la mer, une partie d'entre eux se sauvant vers leur propre navire. *Sri Bidja Diradja* et *Toun Isop* les poursuivirent et montèrent sur leur prahou dont ils s'emparèrent ; les hommes qui s'étaient élancés dans la cale étaient remontés, et *Sri Bidja Diradja* s'empara de deux ou trois prahou de *Harou*. Le laksamana et les houloubalang de *Malaka* attaquèrent la flotte de *Harou*. Elle fut battue et prit la fuite poursuivie par la flotte de *Malaka*. Les gens de *Harou* furent vaincus,

ceux qui restèrent vinrent se présenter devant leur roi, et lui annoncèrent que sa flotte avait été détruite par celle de *Malaka.*

Maharadja Diradja, au comble de la fureur, s'écria : « Si j'étais sur mon éléphant *Binodom* j'écraserais *Malaka*, j'écraserais *Pasey !* Que la toute puissance de Dieu ne vienne pas s'y opposer, et j'attaquerai le fort de *Malaka !* » Il ordonna qu'on allât de nouveau combattre les gens de *Malaka*, et les gens de *Harou* partirent.

Les hommes de *Malaka* étant arrivés au débarcadère de *Doungoun*, ils s'y arrêtèrent et montèrent à la côte pour uriner. *Mia Rouzol* les suivit et monta à terre. Là, il rencontra un bouc à longue barbe qui lui parut ressembler à un vieillard. Effrayé à cette vue, il se sauva en courant et fit la culbute. Il se releva et se remit à courir à toutes jambes, la bouche béante, vers le gros de ses compagnons. Tous furent effrayés, et mis en grand émoi en voyant accourir ainsi *Mia Rouzol*. Ils lui dirent : « Qu'y a-t-il donc *Rouzol ?* » Et *Mia Rouzol* répondit : « Nous avons rencontré un vieux *Harou*. Nous sommes allé droit sur lui, et il s'est enfui ! Nous nous sommes enfui, et il est venu droit sur nous ! ». En entendant ces paroles de *Mia Rouzol*, ils montèrent tous à la côte avec leurs armes. En arrivant, ils virent un bouc à longue barbe, mais point d'homme, et tous, éclatant de rire, s'écrièrent : « Fi donc ! *Si Rouzol*, vous nous avez trompés ! et ils redescendirent à leur prahou. C'est de là qu'est venu jusqu'à présent ce pantoun :

« Fi ! Mia Rouzol !
Nous sommes allé droit sur lui,
Et il s'est enfui !
Nous nous sommes enfui,
Et il est venu droit sur nous ! »

La flotte de *Harou* arriva, elle rencontra la flotte de *Malaka*, et la bataille s'engagea avec un bruit inimaginable. Les flèches des arcs et des sarbacanes tombaient dru comme une grosse pluie ; les gens de *Malaka* combattaient avec

furie et lançaient des javelines. La plupart des navires de *Harou* furent capturés, les autres s'enfuirent vers le haut de la rivière. Alors *Maharadja Diradja* fit des propositions de paix à *Padouka Touan*, et celui-ci les agréa. Les gens de *Harou* construisirent un baley sur la jetée de *Doungoun*. Ce baley achevé et mis en bon état, *Radja Poura*, *Radja Kambat* et les gens de *Harou* s'y assemblèrent. De leur côté *Padouka Touan* et les gens de *Malaka* les y rejoignirent. Tous étaient assis dans le baley, causant ensemble. Pendant qu'ils devisaient ainsi joyeusement, le baley où ils étaient assis s'écroula. Tous les gens de *Malaka* et ceux de *Harou*, saisis d'épouvante, se levèrent et dégainèrent leurs kriss. Seul, *Sri Bidja Diradja* ne bougea pas et demeura assis, imperturbable et frottant la poignée de son kriss. Les gens de *Harou* furent saisis d'étonnement en voyant son attitude. « *Sri Bidja Diradja*, dirent-ils, pèse peu, mais c'est du vrai poivre de *Pedir !* » Ensuite ils se rassirent et se mirent à deviser de nouveau.

Maharadja Diradja envoya une lettre à *Malaka*. Après cela *Padouka Touan* avec ses hommes revint ensuite à *Malaka* ; accompagné des houloubalang, il entra en la présence du *Sultan Ala-Eddîn*. Le Prince fut extrêmement content d'entendre qu'il avait été victorieux dans la bataille. Il gratifia de présents *Padouka Touan*, le laksamana, *Sri Bidja Diradja*, et il donna un vêtement d'honneur à tous les houloubalang qui étaient partis avec eux.

Ensuite *Sri Bidja Diradja* mourut laissant deux fils et une fille *Toun Tchandra Pandjang*. Des deux fils l'un se nommait *Toun Keroutap*, titré *Sri Bidja Diradja*. Ce fut lui qui succéda à son père dans sa charge, et qui engendra *Sang Satiya*.

Et Dieu sait parfaitement ! C'est en Lui qu'est notre recours et notre refuge !

XXVe Récit.

L'auteur de l'histoire dit : Ce récit est relatif au roi de

Moloukou. Son pays ayant été conquis par les Castillans, il s'enfuit à *Malaka.* Dans ce moment là, le radja de *Rakan* et *Talani* de *Trengganou* étaient à la Cour du *Sultan Ala-Eddîn.* Le roi de *Moloukou* reçut du Sultan un vêtement d'honneur avec de magnifiques habits pareils à ceux des princes royaux.

Le roi de *Moloukou* était extrêmement habile à lancer du pied le *raga*, et tous les jeunes seigneurs s'exerçaient à ce jeu sous sa direction. Quand le *raga* venait à lui, il le lançait de cent à cent cinquante fois de suite, puis il le passait à un autre joueur, le dirigeant vers quiconque voulait l'avoir, sans se tromper jamais. Après cela, il s'asseyait sur un siége et se reposait de sa fatigue ; les jeunes gens pendant ce temps là, l'éventaient. Quand le *raga* revenait au roi de *Moloukou,* il s'exerçait à le lancer de manière à ce qu'il fût toujours en l'air et ne descendît plus à terre, excepté lorsqu'il voulait le donner à un autre. Son habileté dans l'exercice du *raga* était telle, qu'il pouvait le diriger tout en montant un escalier. En outre, il était doué d'une force extraordinaire : s'il lançait sa pique contre un cocotier debout sur ses racines, il le transperçait de part en part. Le *Sultan Ala-Eddîn*, lui aussi, était fort à ce point que quand il décochait une flèche contre un cocotier debout sur ses racines, il en fendait le tronc. Le Sultan combla de faveurs le roi de *Moloukou*, et lui promit d'arracher son royaume aux mains des Castillans.

Un jour le roi de *Moloukou* ayant emprunté un cheval au *Moulana Yousouf*, on chanta ce pantoun :

« Le roi de *Moloukou* a emprunté un cheval,
Et ce cheval appartenait au *Moulana.*
Monseigneur est l'âme des jeunes gens,
Par lui, ils grandissent en intelligence et en sagesse ».

Après avoir passé quelque temps à *Malaka*, le roi de *Moloukou* et *Talâni* de *Trengganou* prirent congé du *Sultan Ala-Eddîn*, et chacun d'eux s'en retourna dans son pays.

La nouvelle arriva à *Sultan Mohammed Châh*, roi de *Pahang*, que *Talâni* de *Trengganou* était allé présenter son hommage à *Malaka*, sans lui en avoir donné connaissance. Il en fut très irrité et ordonna à *Sri Akar Radja* d'aller à *Trengganou* pour tuer *Talâni*. Arrivé à *Trengganou*, *Sri Akar Radja* manda *Talâni*; mais celui-ci ne voulut pas venir, et il dit : « Ce n'est pas la coutume qu'un houloubalang soit mandé par un houloubalang son égal ».

Sri Akar Radja envoya auprès de *Talâni*, un homme chargé de le tuer, et *Talâni* fut tué. *Sri Akar Radja* revint alors à *Pahang*, et le *Sultan Mohammed* lui confia le gouvernement de *Trengganou*, avec succession pour ses fils, petits-fils et descendants. Le bandahara de *Pahang* dit au *Sultan Mohammed* : « C'est une faute que nous avons commise en tuant ce *Talâni*, sans en donner connaisssance à *Malaka*. Ne pourrait-il pas arriver que votre jeune frère en fût courroucé ? » Le *Sultan Mohammed* répondit : « Qu'y a-t-il à craindre du roi de *Malaka* ? Ne serait-il pas juste que ce fût moi le Souverain de *Malaka* ? Car je suis son aîné, et de plus c'est moi qui ai été fait roi par le padouka. Que tous les orangkaya fassent leurs préparatifs ! je veux prendre le royaume de *Malaka* ». Dans le même instant *Sultan Mohammed* monta sur l'éléphant qu'on appelait *Kennyang*, et qui était sa monture habituelle. Il dit : « Regardez comment moi et mon éléphant, nous allons assaillir le baleirong du roi de *Malaka* ! » Et le Prince piquant son éléphant, le lança contre son propre baleirong, en s'écriant : « Il en sera bientôt ainsi du baleirong de *Malaka* ». Les gens de *Pahang* gardèrent le silence et personne ne souffla mot en voyant cet acte du *Sultan Mohammed*.

Les enfants et petits-enfants de *Talâni* de *Trengganou* s'enfuirent tous à *Malaka*. Ils rapportèrent au *Sultan Ala-Eddîn* que *Talâni* de *Trengganou* avait été mis à mort par *Sri Akar Radja*, et que le roi de *Pahang* avait l'intention d'attaquer le baleirong de *Malaka*. En entendant ce rapport, le Sultan fut extrêmement irrité ; il dit : « Le roi de *Pahang*

nous dévoile sa duplicité ; il faut que nous envoyions attaquer son royaume », et le Prince ordonna d'attaquer *Pahang*. Mais le bandahara *Padouka Radja* dit : « Monseigneur, pardon, mille fois pardon sur le crâne de votre esclave ! Dans l'opinion de votre vieux serviteur, il ne faut pas trop se hâter de ruiner *Pahang* ; quel que soit l'état de votre frère aîné, il en résulterait un dommage pour nous ; il vaudrait mieux que Monseigneur envoyât à *Pahang* son serviteur le laksamana ». Le *Sultan Ala-Eddîn* dit : « C'est bien ! Nous suivrons l'avis du bandahara, quel qu'il soit ».

Talâni de *Trengganou* avait laissé trois petits-fils. *Sultan Ala-Eddîn* ordonna que ces jeunes enfants fussent entourés de soins ; l'aîné se nommait *Mégat Soleyman*, le second *Mégat Hamzah*, et le troisième *Mégat Omar*.

Le laksamana fit ses préparatifs.

Lorsque tout fut prêt, la lettre du Sultan fut portée en grande pompe au prahou, et le laksamana mit à la voile pour *Pahang*. Après quelque temps passé en mer, il arriva à *Pahang*. On fit ce rapport au *Sultan Mohammed*, roi de *Pahang* : « Voici le laksamana qui arrive de *Malaka*, et qui sur l'ordre du jeune frère de Votre Majesté, vient se présenter devant Monseigneur ». Le *Sultan Mohammed* sortit de son palais et ordonna qu'on allât en grande pompe recevoir la lettre venant de *Malaka*. Ce fut *Sri Pekrâma Radja*, le penghoulou bandahari de *Pahang* qui reçut l'ordre du Prince d'aller la chercher. Il arriva au prahou du laksamana, et le laksamana monta à terre. La lettre fut déposée sur l'éléphant et apportée en grande pompe avec accompagnement du double parasol blanc, des tambour, flûte, trompette et timbales. Le laksamana dit à un de ses gens : « Dès que la lettre sera lue, il faut que tu mettes à mort un membre de la famille de *Sri Akar Radja* ». L'homme dit : « C'est bien ! »

La lettre étant parvenue au baley, tous les assistants descendirent des gradins, à l'exception du Sultan de *Pahang* seulement. L'éléphant fut attaché contre le baley, la lettre

fut reçue et on en donna lecture. Elle était ainsi conçue : « Le padouka son jeune frère adresse le salut au padouka son frère aîné ! » Après que lecture eût été faite de la lettre, les assistants remontèrent chacun à sa place ; le laksamana se prosterna devant le Sultan, puis s'assit. Au même instant une grande rumeur se fit entendre au dehors. Le Sultan de *Pahang* demanda : « Quel est ce tumulte ? » On répondit : « Monseigneur, c'est un des gens du laksamana qui a couru l'amok et qui a tué le neveu de *Sri Akar Radja* ». *Sultan Mohammed Châh* dit au laksamana : « Un des gens du laksamana a tué le neveu de *Sri Akar Radja*, il faut que Votre Seigneurie examine cette affaire ». C'est la coutume des rois de *Pahang* de qualifier ainsi les orangkaya de *Malaka*. Le laksamana donna ordre qu'on amenât le meurtrier ; celui-ci entra chargé de liens. Alors le laksamana lui demanda : « Est il vrai que tu aies tué le neveu de *Sri Akar Radja ?* » L'homme répondit : « C'est vrai, Monseigneur ! » Le laksamana s'adressant alors au Sultan, dit : « Il est avéré que cet homme a tué le neveu de *Sri Akar Radja*, mais je ne saurais permettre qu'il subisse un interrogatoire, attendu que *Sri Akar Radja* a commis une faute envers Sa Majesté votre jeune frère, en mettant à mort *Talâni* de *Trengganou*, sans en donner connaissance à *Malaka* ». Le roi de *Pahang* sourit et dit : « Nous avons ordonné de mettre à mort *Talâni* de *Trengganou*, parce que sa bouche avait proféré une parole inconvenante, en disant que le pays de *Malaka* était au dessous de sa flotte. Quant au meurtre du neveu de *Sri Akar Radja*, c'est une affaire à régler entre le laksamana et *Sri Akar Radja*, et cela ne regarde personne autre ».

Alors le laksamana et *Sri Akar Radja* demandèrent la permission de procéder à l'enterrement du neveu. Le Sultan de *Pahang* leva l'audience et rentra dans son palais, et tous ceux qui y avaient assisté retournèrent chacun dans sa maison. Le laksamana descendit sur son prahou, après quelques jours passés à *Pahang ;* il prit congé du *Sultan Mohammed Châh*, roi de *Pahang*, pour s'en revenir à

Malaka. Le roi de *Pahang* lui donna une lettre et un vêtement d'honneur. La lettre fut portée en grande pompe au prahou du laksamana. Tous les gens qui avaient accompagné la lettre s'en retournèrent, après quoi le laksamana descendit la rivière. Après quelque temps de navigation, il arriva à *Malaka*. Il entra en la présence de *Sultan Ala-Eddîn* et lui rapporta toutes les circonstances de son ambassade à *Pahang*. Le *Sultan Ala-Eddîn* fut très content et accorda beaucoup d'éloges au laksamana ; il le gratifia d'un vêtement d'honneur semblable à celui des Princes royaux.

Et Dieu sait parfaitement ! C'est en Lui qu'est notre recours et notre refuge !

(*A suivre*.) ARIS. MARRE.

LES ALLUSIONS HISTORIQUES

DANS LA

LITTÉRATURE CHINOISE

FAITS REMARQUABLES DE L'HISTOIRE DE CHINE

Note : Pour bien comprendre les faits suivants, il faut se rappeler que les premiers Chinois connus étaient gouvernés par des *Ti* ou Empereurs. Le plus ancien d'entre eux est le célèbre Hoang-ti au 27me siècle avant J.-C. Hoang-ti fut suivi par quatre de ses descendants, puis vinrent les célèbres Yao, Shun et Yu, les modèles des princes, choisis tous trois par leurs prédécesseurs. Yu fonda la dynastie Hia (2205) qui fut détrôné par T'ang, prince de Shang en 1766. La famille de ce souverain régna jusqu'en 1122 ; alors Wou-wang de Tchéou renversa le dernier descendant de T'ang et fonda une dynastie qui dura jusqu'en 205.

Sous les Tchéou, la féodalité se développa comme en France sous les Carlovingiens et les grands vassaux ne reconnurent plus que nominalement l'autorité du souverain. Les principaux états feudataires étaient, le long du Huang-ho, Thsin, Yu, Tsin, Tchao Ouei et Yen au nord ; Han, Houei, Su, Tchen, Tsi, Song, Lou, Tsou au midi ; plus bas, vers le Kiang, et au-dessous s'étendaient les états de Tchou, Wou et Yué, habités par des populations pré-chinoises, mais dont les chefs étaient entrés dans la confédération des princes chinois.

Introduction.

C'est bien avec raison que les sinologues expérimentés signalent aux étudiants toutes les difficultés que rencontre, dans sa tâche, l'interprète des livres chinois. L'une des plus

grandes et des plus fréquentes se trouve dans cette multitude d'idiotismes qui changent complètement le sens des mots dans leur réunion et forment ce que Schlegel appelait très pittoresquement des *Pit-falls* ou *trébuchets*. Ainsi *le dessous du trône* est l'empereur lui-même, *le palais de l'est* est le prince impérial, et *le cheval de devant*, le précepteur de ce prince. *Monter un dragon*, c'est se marier et « le *vent du matin* » est un faucon.

Non moins redoutables sont les écueils que présentent les innombrables allusions historiques dont les auteurs chinois se plaisent à émailler leurs phrases et qui fréquemment se rapportent à des faits si peu connus qu'on a toute la peine du monde à découvrir le point d'histoire auquel elles se réfèrent. Quelques compilateurs indigènes en ont composé des recueils plus ou moins incomplets, comme l'on doit s'y attendre, mais cependant d'une utilité incontestable. C'est pour donner un exemple de ce genre de travail et engager d'autres à procurer cet important moyen d'étude à la jeunesse, que nous avons entrepris d'en donner ici un spécimen. Bien qu'incomplet, ce travail ne sera pas dépourvu d'intérêt, car chaque explication rappelle un trait de mœurs chinoises anciennes ou modernes Nous en avons puisé les éléments dans divers recueils, mais spécialement dans le *Ki-sse-tchou* (1) ou « Joyaux historiques ».

Quant aux explications, nous les avons cherchées un peu partout, tout en nous tenant principalement à l'ouvrage spécial qui a servi de base à notre œuvre d'initiation, et combinant son texte avec les autres, pour en extraire l'essentiel.

Nous ne ferons pas grand frais d'introduction pour si peu de matière et nous irons de ce pas tout droit à notre but. Tout ce qui suit, en cette première partie, concerne les souverains chinois, empereurs, rois et princes.

(1) Edition de Kien-long 1725, rééditée la 20e année de *Kia-king*. Cet ouvrage est divisé en 10 kiuens d'après le sujet-objet de chacun : Empereur, impératrice, princes heritiers, princes, ministres, fonctionnaires, sagesse et vertu, lettrés, parents, amis, doctrines, etc., etc..

1. *Bon jusque pour les animaux et les vers.*

Il s'agit de l'empereur légendaire Hoang-ti, dont il est dit qu'il sut apprivoiser les bœufs, soumettre les chevaux au joug et dompter même les bêtes féroces (1). Sa bonté s'étendait jusqu'aux oiseaux, aux animaux terrestres, aux insectes, aux vers. Les choses les plus merveilleuses sont également racontées de sa haute intelligence qui se manifesta dès sa naissance et de toutes ses œuvres presque surhumaines (2).

2. *Kao-sin de lui-même disait son nom.*

Cette merveille est une de celles qui servent aux mythologues chinois pour prouver la précocité de l'intelligence de leurs héros. Kao-sin est Ti-ku, le deuxième successeur de Hoang-ti. Ce prince naquit plein d'intelligence, et disait son nom qu'il avait deviné sans qu'on le lui eut appris. Il pénétrait les choses lointaines et les mystères les plus secrets ; il comprenait les lois de la nature, du ciel et de la terre et s'y conformait. Il avait l'instinct de tout ce qui pouvait être favorable au peuple, etc., etc. (3).

3. *Sous Shao-hao les Kieou-li pervertirent la vertu.*

C'est une ancienne tradition recueillie aux Koue-Yu et développée principalement par Lo-pi. A la fin du règne de Shao-hao, le Shamanisme reprit et se répandit dans l'empire. On évoquait les esprits, ils descendaient et communiquaient avec les hommes. Le culte, les rites étaient entièrement troublés jusqu'à ce que Tchuen-hu, successeur de Shao-hao eût reprimé ces excès et rétabli la religion chinoise primitive.

Shao-hao, que Sse ma-tsien passe sous silence, est le successeur de Hoang-ti ; les Annales de Bambou le mentionnent sans parler de ce fait.

(1) D'autres ont été plus loin encore et le représentent à la tête d'une armée de tigres, de lions, etc. pour combattre son rival Yen-ti. On voit ainsi comment les mythes grandissent.

(2) Cf. Kia-yu XXIII. Tso-tchuen X, 17, etc.

(3) Voir ibid.

Ce qu'étaient ces Kieu-li, personne ne le sait exactement. Selon les uns ce seraient neuf ministres. Selon d'autres un seul personnage de ce nom.

Le plus probable, c'est que ce sont des individus d'une race préchinoise restée au Shen-si, qui parvinrent à faire triompher leurs pratiques particulières, antéchinoises.

C'est à eux et à d'autres races indigènes que furent dus probablement les succès du Toashéisme.

4. *Les Tis ont eu les racines, les rois ont recueilli les fleurs, les Pas* (1) *ont obtenu les branches accessoires.*

Le Khi (2) *parfait a formé les Tis ; le moyen a fait leurs ministres ; en sa fleur il a formé les hommes en général.*

1. Les anciens empereurs ont fondé l'empire et ses institutions, la civilisation, etc. Les rois venus après eux ont recueilli les avantages et les agréments provenus de leurs travaux. Les chefs des princes féodaux n'ont eu que des avantages partiels accessoires, sans l'éclat des fleurs (3).

2. Le Khi est tout principe d'existence, de vie matérielle, intellectuelle et morale. *Tcheng-khi* signifie « la rectitude » ; mais ici ces termes ont un sens plus étendu. « La fleur du Khi » ou le Khi fleuri désigne les rites de convenance qui donnent la beauté aux actes humains.

5. *Son frère aîné est le soleil ; sa sœur aînée, c'est la lune ; son père est le ciel et sa mère, la terre* (4).

(1) Les princes vassaux qui avaient réussi, par leur influence et la pratique des armes à se mettre a la tête d'un certain nombre d'autres princes réunis en confédération sous la présidence du Pa. Celui-ci les convoquait, sans l'assentiment de l'empereur, a des congres qu'il présidait lui-même, commandait aux armées réunies, etc.. On en compte 5 principaux dont les uns s'étaient arrogé ce titre. les autres l'avaient reçu de l'empereur. Les cinq Pa illustres vécurent dans la période comprise entre 650 et 591.

Cette phrase signifie que les Ti ou premiers empereurs posérent les fondements de l'empire. Les rois ou les souverains chinois a partir des Tcheous recueillirent les fruits des travaux des Tis et de leur sage gouvernement. Les Pa n'eurent qu'une autorité partielle et locale.

(2) Ce mot *Khi* a les sens les plus divers et désigne d'une maniere générale l'élément actif premier qui a composé tous les êtres.

(3) Sans la majesté impériale, sa puissance étendue, etc.

(4) Il ne s'agit nullement ici d'une théorie cosmogonique d'après laquelle le

R. C'est l'homme, chef des créations terrestres (Tchün-tsiou-hien-tsing-fou).

6. *Les cinq vertus naturelles* (1) *règnent et disparaissent.*

Ces cinq vertus sont celles des éléments par lesquels les différents empereurs des temps légendaires et les diverses dynasties ont régné sur le monde. Avec les changements de dynastie, les vertus des éléments triomphaient tour-à-tour. Cette phrase est tirée du Sze-ki où il est dit que les Tchéous avaient régné par la vertu du feu et les T'sin par celle de l'eau. Aussi ces derniers avaient changé la date des congratulations officielles en audience générale et les commençaient avec le mois de 29 jours.

7. *Le roi de Hia suspendit le tambour ; l'empereur de Yu fit vibrer les cordes des instruments de musique.*

1. Yu le grand avait fait suspendre dans la cour de son palais un tambour, une cloche, des pierres sonores, une cymbale et un tambourin pour servir aux lettrés (2) des quatre parties du monde. Chacun pouvait frapper de l'instrument affecté à la nature de sa cause et, de la sorte, avertir le souverain du cas qu'il aurait à examiner. Ceux qui venaient pour affaire publique, frappaient la cymbale ; les gens en procès battaient du tambourin ; le tambour était au service de ceux qui venaient enseigner les principes de sagesse (3), la cloche à la disposition de ceux qui venaient parler au nom de la justice (4) ; la pierre sonore à celle des missions de tristesse, de deuil.

2. Shun, plein de modestie et de retenue, sans activité empressée, faisant résonner le Kin à 5 cordes, chanta les

ciel serait l'époux de la terre. Le ciel seul est dit père-mère de l'homme. Et ce qui est dit du soleil et de la lune prouve qu'il s'agit simplement d'une figure.

(1) Les propriétés des êtres. « Règnent » litt. montent dessus, dominent. « Cessent » cedent à un autre.

(2) Ce mot a divers sens.

(3) *i Tao-tche.*

(4) Réclamer contre un acte arbitraire, etc..

vers du Nan-fong (1) : « Les parfums du vent du midi (2) peuvent dissiper les sentiments de haine de mon peuple. Oh ! les vers (3) du *Nan-fong* peuvent rendre plus abondantes les richesses de mon peuple » (Kia-yü).

8. *Ceux qui comprennent l'universalité sont les Hoangs ; ceux qui étudient le tao sont les Tis.* Qui pénétraient la vertu sont les Wang ; ceux qui vainquirent en maniant les armes avec science, ce sont les Pas (*Kuan-tze*).

9. *Hiao-wen* (4) *arrêtait son char. Han-kao-tsou faisait tourner le disque* (la roue).

1. La première phrase fait allusion à ce fait que Hiao-wen-ti tenait conseil chaque matin et ne montait point en char avant d'avoir délibéré avec ses conseillers et reçu leurs avertissements. S'il les rencontrait en route, il arrêtait son char pour leur parler. Ce prince, second fils de Hao-ti, régna 23 ans.

2. Kao-tsou des Hans cherchait le bien avec modestie comme convaincu qu'il n'y parviendrait pas et conséquemment réfléchissait, délibérait comme s'il tournait une roue. (Ces deux traits sont pris au Han-shu).

10. *Yu le grand pleurait les crimes. Wei de Tsi* (5) *considérait les sages comme des objets les plus précieux.*

1. Yu, étant un jour en promenade, vit un homme subissant un supplice. Il descendit de son char, s'informa de la cause et versa d'abondantes larmes. Puis il dit : les sujets de Yao et de Shun n'avaient d'autre cœur que celui de leur prince. Ceux de mon infimité, les cent familles ont chacun leur cœur, leurs tendances particulières (6) et commettent des crimes.

(1) Voir le Shi-king ; première partie.

(2) Du *Nan-fong*. Dans ce terme, *fong* est pris dans le sens de *mœurs*, mais il y a ici un jeu de mots.

(3) Corrigé. Peut-être « le temps ou règne le vent du midi ». Aux *Shis*, *fong* a le sens de mœurs.

(4) Hiao Wen-ti des Hans, second fils de Kao-ti ; regna de 179 à 156.

(5) Prince de Tsi, de la famille Wang, fils de Huen-kong 377-331).

(6) Voir le Shuo-yuen.

2. Hoei, roi de Wei, demanda un jour à Wei, roi de Tsi : Est-ce que l'état de Tsi a des joyaux précieux ? — Non, répondit Wei-wang, il n'en possède point.

Le royaume de ma pauvreté, répartit Hoei, quoique bien petit, a des perles d'un pouce de diamètre, des chars richement ornés qui précèdent et suivent en nombre de dix corps de douze quadriges. Et un grand état comme celui de Tsi n'a pas d'objets précieux !

Wei-wang répondit : Ce que ma pauvreté estime bien précieux, diffère complètement de ce que votre Majesté considère comme tel. J'ai de vaillants officiers qui, placés dans nos forteresses, sur nos frontières arrêtent par la crainte de leurs armes toute invasion, toute déprédation de nos voisins, gardent nos routes contre les voleurs. Aussi on n'oserait y ramasser les objets perdus. Les officiers des quatre frontières brillent par leurs actions au delà de mille lis. Que sont pour moi douze quadriges ? (1)

11. *La vie solitaire de Ki-tchou : Le sang bu par les chefs de Tchao.*

1. Ki-tchou est un empereur de la haute antiquité, dit le Tchou de Tchuang-tze et l'un des successeurs de Fou-hi, qui dut comme ce dernier ses succès à sa rectitude. C'est à peu près tout ce qu'on en sait. Han-tze nous apprend que sous son règne il n'y avait ni ordre ni désordre et que les hommes vivaient isolés (2).

2. Les *Tchao* ou *Tcheou* étaient un peuple sauvage, aborigène, qui se faisaient des habitations comme des nids au moyen d'arbres (3). Ils ne savaient construire des murs ni semer et récolter ; ils mangeaient les fruits des arbres et des plantes, ils buvaient le sang des animaux ; ils se couvraient de peaux de bêtes qu'ils dépouillaient de leurs poils (4).

(1) D'après le Sze-ki-tien King tchong Shikia.

(2) Littéral. « à la manière des cailles ».

(3) Leur chef leur avait appris à les faire.

(4) *Ju mao* veut dire manger la chair avec les poils ; mais ici c'est impossible.

12. *Kiu-tsiuen empoignait le feu. — Yu de Hia se peignait au vent.*

1. Kiu-tsiuen était roi de l'état de Yue qui se trouvait le long de la mer de l'est en dessous des bouches du Kiang, et dont la population était composée entièrement de tribus préchinoises. La famille royale prétendait descendre de Yu. Ayant subi une défaite sanglante dans une guerre contre son voisin du nord également préchinois, l'état de Wou, il méditait de se venger. Pour s'endurcir et s'exciter, l'hiver il tenait en main de la glace ; l'été il poignait dans le feu. Il avait suspendu à sa porte une vessie de fiel, et en goûtait chaque fois qu'il entrait et sortait (*Cfr. le Wou-yue-tsun-tchiou.*

2. Yu. dans ses travaux gigantesques, pour délivrer l'empire du fléau des inondations, ne craignait aucune intempérie des saisons. Toujours à l'ouvrage sous le ciel serein ou non, il se lavait dans l'eau de la pluie et ne se peignait que par l'effort du vent le plus violent (*V. Hoei-nan-tze*). Il passait devant sa maison sans jamais y entrer.

13. *Dans la plaine du milieu on se tourne pour chasser le cerf.*

Ce cerf est la dignité impériale (*Tien-tze-shi wéi*). La plaine est l'empire. On se tourne, on sort du désordre, disent les commentateurs. C'est le premier vers d'une ode qui fait allusion aux guerres qui precédèrent l'avènement du premier des Tangs en 618. La chasse au cerf est la compétition pour l'empire.

14. *Le roi Yen* (2) *naquit d'un œuf; Ki de Hia naquit d'une pierre.*

1. Au royaume de Sou, une femme du palais conçut et enfanta un œuf, ce qui parut de mauvais augure. Aussi on

(1) Prince de Song, régna de 515 à 451. Il descendait de Tcheng-tang, le fondateur de la dynastie Shang-yin.

(2) Roi de Sou, pays barbare des I sur le Ho. Ses princes prirent le titre de roi sous Mou-wang. — Ki est le fils de Yu dont il est parlé au Shou-King II. 4. 8.

alla le déposer sur le bord d'un fleuve. Là une vieille chienne le prit dans ses dents et s'en allait en le portant ainsi. La mère apprenant cela y vit un signe de merveille, elle fit prendre l'œuf, le couvrit (1), le chauffa et il en sortit un enfant du sexe masculin. Au moment de sa naissance on le trouva étendu tout droit. Aussi l'appela-t-on *Yen*. Le prince de Su ayant appris ce fait le recueillit et l'éleva. L'enfant grandit, plein de bonté et de sagesse et devint héritier du trône de Su. Quand la chienne mourut, il lui poussa des cornes et neuf queues comme à un dragon jaune. Le roi la fit enterrer et lui donna le nom de Keou-long (le chien dragon) (2).

2. Au temps où Yu mettait ordre au cours des eaux, il se transforma lui-même en ours pour pénétrer les voies de Huen-yuen. Les gens du mont Tu (3) l'aperçurent et l'insultèrent. Alors il se changea en pierre. En ce même temps (son fils) Ki était conçu. Yu dit : je ferai entrer mon fils dans cette pierre. Alors celle-ci se fendit du côté du nord et Ki vint au jour (4).

15. *Les nuages menaçants de Tang-Tai ; la pluie omineuse de Liang-wou.*

1. Tai-tsong des Tangs (5) eut de longues guerres à soutenir. Un jour se trouvant en une expédition, il aperçut de son logement des nuages d'aspect lugubre, puis il vit deux dragons jouant au milieu de la plaine sablonneuse. Cela dura trois jours, puis les deux jouteurs remontèrent au ciel et disparurent. (*D'après le Tang-shu-Tai-tsong-ki*).

2. Au temps dit Ta-tong (535-546), sous Wou-ti des Liangs, il y eut de fréquentes pluies et il tomba plusieurs fois des perles précieuses de différentes couleurs devant le palais ; ce qui réjouit beaucoup l'empereur Wou-ti régnant à cette époque (*Tchen-shu*).

(1) Ou le couva.
(2) Voir le Su-yen Wang-tchi.
(3) Au Nan-hoei.
(4) D'après Hoei-nan-tze.
(5) Le second des Tangs (627-650).

16. *Le pilier au cèdre de Yao ; la salle au sésame de Han-wou-ti.*

1. Ceci fait allusion à des paroles que Fou-tze (1) attribue à Yao : Je siège, disait ce prince, au haut du palais des Fleurs (2). Que c'est splendide ! le cèdre naît (3) à mes piliers. Je siège à l'intérieur du seuil aux larges sommiers. Là, comme la neige, les nuages naissent à ma fenêtre.

2. Cette expression se réfère à un dire de Wou-ti des Hans, lequel la première année *Yuen-feng* (4) inséra ces paroles dans une proclamation : « Une source vive au milieu de mon palais a engendré neuf branches de sésame. Shang-ti m'accorde un appui généreux, il a pitié du monde ». Là dessus il composa le chant de « la salle au sésame (5) ».

17. *Les trois mots de Song-king* ; *les 6 affaires de Tang.*

1. Sous le règne de King, prince de Song (6), l'étoile Mars vint culminer sur la constellation Sin (7). Or Sin était l'aire céleste correspondant au territoire de Song, à lui consacré. Le prince s'émut de ce présage de malheur. Le grand astrologue Tze-wei lui dit : - On peut détourner ce pronostic sur les ministres (8). — Non, répondit le prince, mes ministres sont mes membres même (9). — On peut transporter ces malheurs sur le peuple. — Non point ; le prince doit soigner son peuple (et le préserver de mal). On le peut sur (la prospérité de) l'année. Pas davantage, répliqua le prince ; quand l'année est stérile, le peuple est misérable. Entendant ces trois réponses, l'astrologue loua hautement ces belles paroles du souverain. Le ciel si élevé entend ce qui est plus bas. Mon prince a dit trois paroles de sage.

(1) Kong fou-tze.

(2) *Hoa.* — Ou simplement : luxuriant !

(3) Ou « vit ».

(4) 110 A. C.

(5) Han Shu. *Wu-ti ki.*

(6) 316-450 de la principauté de Song détruite en 289.

(7) Comprenant Antarès et deux étoiles du Scorpion.

(8) Par des conjurations qui font retomber les malheurs sur un autre.

(9) Les bras et les jambes.

Que l'astre menaçant émeuve, cela doit être, dit-il ; mais la droiture du prince ne s'écarte pas de ces trois règles. (*Cfr. Lin-shi-tchun-tsi-tsiou*).

2. Au temps de Tang de Shang il y eut une sécheresse qui dura sept ans. Les courants d'eau se desséchèrent ; le sable était brûlant, les pierres fendues par la chaleur. Le grand historiographe dit à l'empereur, qu'il fallait faire prier le peuple pour obtenir l'eau fertilisante. Mais Tang jugea que c'était à lui surtout à apaiser le ciel. Il se mit à jeûner, à se mortifier (1), il se coupa les cheveux et les ongles (2). Il se coucha sur les tiges dures du Mao blanc pour se faire victime d'intercession pour le peuple. Puis il offrit le sacrifice de propitiation dans les champs de Song-lin. Par ces six actes de pénitence, d'expiation et de déprécation, il fléchit le ciel ; une pluie abondante tomba sur un espace de nombreux milliers de lis (3).

Tang avait récité ces vers : « Quand le gouvernement n'observe pas les règles, le peuple manque à son devoir. Quand le palais est luxueux, les femmes y abondent. Quand les présents y règnent, l'intrigue y prospère ». Ces mots n'étaient pas achevés que la pluie tombait.

18. *Tchang de Han honorait (principalement) les lettrés. Mou de Ts'in recherchait surtout (la possession) des territoires.*

1. Tchang-ti souverain de la dynastie de Hans de l'Est, estimait, aimait les travaux littéraires et honorait les lettrés. Il les réunissait dans la salle dite du Tigre blanc où ils étudiaient, discutaient avec lui les cinq Kings.

2. Mou-kong de Ts'in avide de possessions terrestres s'agrandit dans les quatre directions au détriment des Jongs à l'ouest, comme des états de Yuen, de Song et de Tsin.

(1) S'abstenir du coïtus ; etc.

(2) La longueur des ongles est une beauté et un signe de joie chez les Chinois ; on connait celle des ongles de Kong-tze.

(3) Voir le Shi Shuo : La mao a des tiges dures.

19. *Le coussin d'ambre de Tsou des Song* (1). *La fourrure de faisan de Wou des Tsin* (2).

1. Sous Tai-tsou des Song, le Ning-tcheou lui offrit un coussin (3) d'ambre d'un éclat merveilleux. Cette substance résineuse passait pour avoir la vertu de guérir les blessures, les ulcères. Comme les troupes de Song allaient se mettre en route pour une expédition vers le nord, Taï-tsou fit broyer le précieux coussin et distribua sa poussière entre les généraux pour qu'elle servît à guérir les blessés. (*Nan-sze-song-wu-ti-ki*.

2. Sous Wou-ti des Tsin (4) le chef médecin de l'état lui offrit un habit à tête de faisan (5). Cette prodigalité déplut au sage prince qui pour témoigner son mécontentement et décourager des entreprises de ce genre fit brûler cette étrange fourrure devant son palais (*Tsin-shu-wu-ti-ki*).

20. *L'hôtel construit par le prince* (*heou*) *de Tsin ; les bateaux en file du Pe de Ts'in* (6).

1. Tze-shan, ministre de Tcheng étant allé en ambassade à Tsin, le prince de cet état ne daigna pas le recevoir. Irrité Tze-shan fit abattre complètement le mur de son auberge et y introduisit son char et ses chevaux. Alors le prince de Tsin honteux fit construire un hôtel pour les princes ses hôtes et leurs représentants.

2. En une année de disette, le prince de Tsin envoya demander du grain à Ts'in. Le prince de Ts'in en donna largement au solliciteur et fit transporter ses dons par une série de bateaux allant de Yong ; c'est ce qu'il appela le service des bateaux en file.

(1) Dynastie qui régna de 960 jusqu'aux Mongols. Tai Tsou en fut le premier souverain.

(2) Le premier des Tsin, 265 à 290.

(3) Portant un tigre formant vase.

(4) Le premier des Tsin, comme ci-dessus.

(5) Ou « orné de têtes de faisan ».

(6) Cette histoire est racontée au Tzo-tchuen et aux Kue-yu. Nous n'insisterons pas. Legge traduit *train of boats* W. Williams : *riding of boats*. — Kanghi semble y voir des voiliers sans rame ni fer.

21. *Le cheval embourbé de Kao-tsong des Songs* (1).

Ceci fait allusion à un fait de la vie de cet empereur alors qu'il était encore prince impérial. Après le traité de Kai-fong-fou conclu avec les Niu-tchis, ce prince appelé alors Kéng-wang avait été donné en otage à la cour de Kin. Walubu, prince royal de Kin et général des troupes tartares, cherchait à intimider les Chinois pour leur arracher des cessions de provinces. Kéng-wang se distingua par sa fermeté ; aussi Walubu voulait-il avoir un autre ôtage à sa place. Kéng-wang parvint à s'enfuir secrètement, prit un cheval qu'il trouva sur sa route et fit rapide chemin avec sa monture improvisée. Mais arrivé au Ho, l'animal ne voulut plus avancer, il s'était embourbé. Le prince continua sa route, entra dans une maison campagnarde pour demander à manger. Sur ces entrefaites, les émissaires des Kin étaient arrivés ; mais la maîtresse du logis les trompa en leur indiquant une fausse direction et Kéng-wang put gagner la frontière.

C'est le récit officiel (2). Mais le *Nan-t'ou-lou* ajoute du merveilleux à ces faits des plus simples. Kéng-wang fatigué de sa course se coucha au pied d'un temple et s'endormit. Pendant son sommeil il vit un homme-esprit (3) qui lui dit de se sauver au plus vite parce que les émissaires étaient proches et de prendre un cheval qui lui était préparé. Là dessus le prince s'éveilla et vit près de lui, à sa grande surprise, un vigoureux coursier qu'il monta et qui lui fit faire 700 lis en un seul jour.

22. *Shun jetait les perles ; Yao de Tang noyait les tablettes précieuses.*

1. Shun cachait l'or dans les monts de Tchan-yen (4), il jetait les perles dans les gouffres des Wou-hou (5).

(1) Le premier des Song du midi, qui régna de 1127 à 1163 et reconnut aux Ni'u-tchis la possession de tout le nord de la Chine.

(2) Du *Tong Kien Kang mou*, etc.

(3) Un esprit de l'ordre humain ; un homme immortalisé selon les Tao-she.

(4) Peut-être dans les flancs de monts escarpés.

(5) Les 5 lacs, eaux du nord de la Chine. (V. les Sin-shuo).

2. Yao faisait plonger les tablettes précieuses (1) dans le Ho (2) (*Shang-shu-tchong-heu.*

23. *Tcheou-tchou* (3) *cherchait une épingle. Tze* (4) *de Wei donnait des nattes.*

1. Le chef de Tcheou avait perdu une épingle de jade, il chargea un de ses officiers de la chercher ; mais celui-ci y passa trois jours sans la trouver. Il envoya alors un de ses gens subalternes à cette recherche et ce dernier la découvrit dans le quartier des gens de la maison. Le maître dit alors à son entourage : Je vois que cet officier est incapable de remplir son office. Il a cherché trois jours inutilement et cet homme du commun n'y a pas mis un jour pour la découvrir. Depuis lors tous les officiers le craignirent à cause de sa haute perspicacité.

2. Tze-kiun de Wei aimait à scruter les choses cachées. Ayant appris qu'un juge de Hien avait un matelas usé et une natte, un coussin en mauvais état, il le fit appeler et lui donna une natte. Notre homme fut tout effrayé se croyant en présence d'un esprit.

24. *Les trois pieds de Han-kao.*

Kao-tson des Hans (5) était tombé dangereusement malade. Liu-heou, son épouse, fit venir un médecin expérimenté. Mais l'empereur le vit venir de mauvais œil et se moqua de lui : « Si j'ai conquis l'empire avec mon sabre de trois pieds, ce fut l'effet du destin céleste, n'est-ce pas ? Le destin dépend du ciel, fussiez-vous Pin-tsio lui-même que pourriez-vous y faire ? (6).

(1) Les tablettes de jade pouvant servir comme insignes de fonctions.

(2) Ces deux sages empereurs voulaient empêcher le luxe de s'introduire.

(3) Nos commentaires ne savent point quel est ce chef de Tcheou dont il est question. La colonne destinée à l'expliquer est exceptionnellement restée en blanc.

(4) Tze ou Tze-kiun régnait de 331 à 281 C'était au temps du San-kouc, la puissance de Wei était réduite au point que son prince ne portait plus que le titre de Kiun.

(5) Le fondateur de la dynastie. 206-194.

(6) *Pin-tsio* célèbre médecin du temps des trois royaumes, devenu un personnage mythologique. Voir ma MYTHOLOGIE CHINOISE. *h. v.*

Kao-tson pénétré de cette idée refusa les soins du médecin et laissa la maladie aller sans cours. Il en mourut peu après. (V. le *Tong-kien et le Sse-ki).*

25. *Hoang-ti tira les noms des (nomma d'après les) nuages; Shen-nong gouverna par le feu* (1).

Jadis Yen-ti (Shen-nong) gouvernait par le feu ; c'est pourquoi il fut chef du feu et tira les noms de ses ministres du feu. Hoang-ti gouverna par les nuages. Il fut en conséquence régent des nuages et tira les noms des nuages.

26. *Le roi Kong de Ts'ou abandonna son arc. Mou Kong de Tseou échangea du grain grossier.*

1. Le roi Kong de Ts'ou étant allé se promener perdit son arc avec lequel il tirait des oiseaux (2). Les officiers voulaient le chercher : Laissez cela, dit le roi ; un homme de Ts'ou a perdu un arc, un (autre) homme de Ts'ou le trouvera. Qu'est-il besoin de le rechercher ?

Kong-tze ayant appris ce trait, s'écria : Hélas ! ce n'est pas là bien extraordinaire. Il aurait dû dire : un homme l'a perdu, un homme l'aura trouvé. Pourquoi parler d'homme de Ts'ou (3).

2. Mou Kong de Ts'eou avait ordonné de donner du grain grossier (*pi*) à manger à ses canards et ses oies et point du millet. Or précisément les greniers en étaient dépourvus. On alla en chercher dans le peuple, mais pour deux *shik* de millet, il prenait un shik de (*pi*) (4). Les serviteurs du prince considérant cela comme une prodigalité, voulaient donner du millet à la basse cour. Mais celui-ci ne voulut point y consentir. Le prince, dit-il, est le père-mère du peuple. Prendre le bon grain de ses greniers pour le donner au peuple, n'est-ce pas chose licite ?

27. *Les quatre moyens de vivre de Tcheou-tcheng-wang* (5). *Les trois demandes de Yao.*

(1) On régla par le feu.
(2) Nom de l'arc.
(3) On doit aimer tous les hommes et pas seulement ses compatriotes.
(4) Pour avantager les gens du peuple.
(5) Fils de Wou-wang, régna de 1115 à 1078. Il occupe une place au Shu-king.

1. Tcheng-wang de Tcheou demanda un jour à Yu-tze : Ma pauvreté a entendu dire que quand les saints occupent le rang supérieur, ils rendent les hommes riches et leur donnent de longues années. Quant aux richesses, je comprends que cela puisse se faire. Mais la longevité, ne dépend-elle pas du ciel seul ? Le sage ministre lui répondit : « Quand les saints gouvernent le monde, ils font vivre les hommes de quatre manières : 1° en faisant que les armes cessent les guerres ; 2° que les hommes s'adonnent à l'agriculture et les femmes au filage ; 3° que les châtiments ne soient mis à exécution ; 4° grâce à leurs bons soins il ne règne point de maladies. Ainsi par ces moyens préservatifs ils sont cause que les hommes vivent de longs jours et que les maladies ne se forment point (*Ku-i-siu-shu*).

2. Yao, faisant un jour la tournée d'inspection, vint au pays de Hoa. Le chef de ce fief lui dit : Je prie le Saint-homme de faire en sorte que les saints aient la richesse, la longue vie et le grand nombre d'hommes.

L'empereur lui répondit : Le grand nombre d'hommes est une source de crainte, la richesse multiplie les affaires, les soucis ; la vie longue entraîne des hontes.

Le chef répliqua : C'est le ciel qui a créé les innombrables êtres humains, il leur a donné leurs charges ; s'il multiplie les hommes, il leur donnera des fonctions appropriées. Quel sujet de crainte y a-t-il en cela ? S'il leur donne les richesses, il les leur fait partager entre eux. Comment en résulterait-il des misères ? Quand le monde suit les voies de la sagesse, tout prospère ; s'il les abandonne et qu'on rétablisse le règne de la vertu, que par là on obtienne longue vie, qu'on devienne immortel et s'élève jusqu'à la région du Souverain-Maître ; quelle honte peut-il en résulter ? (1)

28. *Le Ki-lin de Yu. L'aigle royal de Wen-wang.*

Au temps de Yu de Hia, les Ki-lin venaient se promener

(1) Ceci est raconté par Tchuang-tze avec quelques variantes sans importance. Nous abrégeons la fin.

dans sa cour. Quand les Tcheous s'élevèrent, un grand aigle vint crier sur le mont *Ki* (*Tcheou-Yu*).

29. *L'inscription de la natte* (1) *de Wou-wang. L'écrit de l'écran de Siuen-tsong.*

1. Wou-wang ayant recu le Tan-shou (2) et ayant entendu ses avertissements, fit graver ces inscriptions aux quatre coins de sa natte, pour avoir les maximes sans cesse présentes à l'esprit.

Au coin de devant, à gauche : « Calme, joyeux, tu seras attentif à tes devoirs ».

A droite : « Ne fais rien dont tu puisses te repentir ».

Par derrière, à gauche : « Si l'on est rebelle, ou dépravé, on ne pourra réussir en ses projets ».

— A droite : « Ce qui peut être ton modèle, ne l'éloigne pas ; considère ce qui te succèdera, te remplacera (3) ».

2. Comme Wou-wang sur sa natte, Siuen-tsong des Tangs avait tracé sur son écran une inscription qui lui rappelait les principes essentiels du gouvernement. Il la lisait souvent avec respect en inclinant la tête et levant les mains jointes pour témoigner de son respect et se tenir plus attentif (4).

30. *Le pied de soleil de Tang des Shangs ; le pouce d'ombre de Yu des Hia.*

1. Tcheng-tang était si bon ménager de son temps, craignait tant de perdre un moment qu'on disait de lui qu'il n'aurait pas laissé se perdre un pied du cours du soleil ou de la durée du jour (5).

2. Yu de son côté ne faisait cas que des choses importantes et trouvait le jour trop court en ses vingt-quatre

(1) Litt. la natte inscrite de W. W.

(2) Le Tan-shou est un opuscule fameux légué par l'antiquité, d'une main inconnue et découvert, dit-on, sous Wou-wang. Il contenait de sages maximes. Voir l'explication et la traduction que j'en ai donnée dans le B. O. R. Là les inscriptions sont autres et plus longues. — Ceci est tiré du Ta-tai-li.

(3) A la postérité que tu dois instruire, édifier, dont tu dois éviter le blâme. (Ta-tai-li).

(4) V. le *Pe-tang-shu Tchao.*

(5) Voir le *Tang-shu. Siuen-tsong-ki* ; le *Tong-kien.*

heures pour faire tout le bien qui était dans ses vues. Aussi, disait-on qu'il n'estimait pas haut les objets les plus précieux, les tablettes de jade d'un pied de diamètre et qu'il se lamentait de la moindre partie d'ombre du cadran solaire qui diminuait le jour et le temps de son travail (1). Ainsi ces deux grands et sages princes s'accordaient à consacrer tout leur temps au bien du peuple.

31. *Tai-tsong de Song expliquait les livres* (2), *Ming-ti des Hans étudia à fond les Kings.*

1. Tai-tsong des Songs était passionné pour les Belles-lettres et l'histoire ; il chargea Lifang et d'autres de compiler le *Tai-ping-yu-lan* (3) en 1000 kiuens et le *Tai-ping-kuang-ki* (4) en 500 kiuens ainsi que le *Wen-yuen-ying-hoa* (5) *en* 1000. Chaque jour l'empereur revisait 2 kiuens. S'il s'y trouvait quelque faute, il remettait sa correction au premier moment de loisir et alors il amendait les défauts du livre. Il disait fréquemment : « entreprendre l'explication d'un kiuen est un travail plein de fruits ; pour moi, je ne m'en fatigue point (6), ce n'est point un travail ».

2. Ming-ti des Hans (7) étant encore prince impérial, revisa le Shou-king, étudia complètement les quatre Kings principaux et revit tous les ouvrages canoniques, pour contribuer au progrès de l'instruction (8).

32. *Shi-tsong de Tcheou gravait l'agriculture. Tao de Wei abattit Fo* (9).

(1) V. le Ti-wang-she-ki. — On dit de même qu'un fils dévoué regrette le soleil, parce que pendant la nuit il ne peut plus rien faire pour ses parents.

(2) Les Kiuens. Tai-tsong est le second des Tsongs. 976-998. Il était passionné pour la conservation des monuments littéraires et historiques. C'est pourquoi il fit compiler de grandes encyclopédies.

(3) Encyclopédie de toutes les sciences contenant une foule d'extraits de textes qu'on ne possède plus.

(4) Autre encyclopédie inconnue.

(5) Vaste recueil d'œuvres littéraires de l'époque des Tangs principalement.

(6) V. le Song-sze. Tai-tsong-ki.

(7) Régna de 58 à 76. C'est à lui qu'on attribue l'introduction du bouddhisme.

(8) V. le Tong-kien-han-ki.

(9) Shi-tsong est le 2e des Tcheous postérieurs ; régna de 954 à 960. — Tao

1. Shi-tsong était passionné pour les travaux des champs ; il sculpta du bois pour en faire un cultivateur et une femme élevant les vers à soie et fit placer ces statues dans le parvis du temple. C'est ce que raconte l'histoire des cinq dynasties.

2. Shi-tsou de Wei suivant l'avis de Tsui-hao fit périr tous les Samans, abattit les images de Bouddha, détruisit les monastères. Il n'en resta pas un seul entre les limites de l'état de Wei (1).

33. *Le foie de la soupe de Tchao de Han* (2). *Le miel des magasins de Sun-liang.*

1. Tchao, prince de Han, s'était mis à table ; son intendant lui servit son repas. Or il se trouvait qu'un morceau de foie tout cru était resté dans la soupe du souverain. Tchao appela le sous-intendant et lui adressa une vive remontrance. Comment se fait-il, lui dit-il, que vous avez mis ce foie cru dans mon potage ? A ces mots le grand intendant lui-même s'avança devant le prince et la tête inclinée, il s'écria qu'il avait commis une faute mortelle. Mais le prince se contenta de lui ôter l'intendance supérieure du ménage du palais (V. *Han Fei nei tchu shwo).*

2. Sun-liang, prince de Wou (3) étant en promenade, se mit à manger des prunes fraîches et non encore bien mûries. Il envoya un eunuque chercher du miel au magasin du palais et quand il voulut en manger, il y trouva, O ! horreur ! des déjections de rats. Il demanda compte de la chose au préposé des magasins ; celui-ci se prosterna le front contre terre disant qu'il n'avait rien fait à l'affaire. Le prince soupçonna l'eunuque, qui avait cherché le miel, d'avoir mis les boulettes immondes dans le bocal, mais l'accusé nia

est le nom particulier de Tai-wou-ti (Shi-tson) des premiers Wei du nord. 424-452.

(1) Tsui hao était un lettré de Wei qui réforma le calendrier et se signala par son animosité contre les hoshangs ou moines bouddhistes. — Pe-sze, biographie de Tsui-hao.

(2) La principauté de Han occupait le nord du Honan et le midi du Shensi.

(3) Le même que Fei-ti qui régna de 252 à 258, pendant l'époque des San-Koue ou Trois Royaumes.

obstinément. Alors le prince voulut faire fendre les boulettes inopportunes, mais elles étaient sèches et dures comme brûlées au feu à l'intérieur. Le prince éclata de rire. Si ces boulettes, dit-il, eussent été dans le miel avant que je l'envoie chercher, elles seraient humides et molles au dedans comme au dehors. Mais puisqu'elles sont humides au dehors et sèches au dedans, c'est que cet eunuque vient de les y mettre. Le malheureux dut reconnaître sa faute (*Wou-li*).

34. *Jin-tsong de Song* (1) *se coupa la barbe. Tai-tsong des Tang lécha le sang* (2).

1. Lin-i-kien, historien de Song, fut un jour, devant l'empereur, pris d'un vertige. Le compatissant souverain justement qualifié de Jin (bon, humain) fit signe de la main et dit : On disait jadis que la barbe pouvait servir à la guérison des maladies. Eh bien ! maintenant je me coupe la mienne pour la donner à mon ministre. (*Voir le Lin-i-kien tchouen au Song sze et le Tong-kien*).

2. Le second fait se passa pendant une campagne de Tai-tsong contre le Kao-li ou la Corée. Li-sze-mou y fut blessé d'un trait d'arquebuse et l'empereur lécha lui-même le sang de sa plaie. Plus tard Li-she-tsi étant tombé malade, Tai-tsong se coupa la barbe et la brûla pour en donner les cendres à son ministre. Il pensait aussi que ce singulier remède pouvait guérir ce genre de mal (3).

35. « *Le ciel le donne* » *de Kao-ti des Hans. — Tang avançait chaque jour.*

1. L'empereur Kao-ti (4) étant en conversation avec Sin de Han (5) lui demanda s'il le jugeait capable de conduire une

(1) 1023-1064.

(2) Il s'agit du général Li-she-tsi qui se donna à Tai-tsong des Tang dans la compétition pour l'empire.

(3) Ce fait est raconté au *Tong Kien* sans les explications que nous donnons ici.

(4) Le fondateur de la dynastie 206-194.

(5) Illustre capitaine né dans la pauvreté et élevé par son courage et son habilité au plus haut rang. Il finit par s'attacher à Kao-ti, le fit triompher et reçut de lui la royauté de Tchou.

grande armée et laquelle ; le prince répondit qu'il pourrait conduire cent mille hommes. Que du reste il serait inhabile à diriger les soldats eux-mêmes et apte seulement à diriger les chefs. Que quant à la victoire, c'était le ciel qui la donnait et que les forces humaines étaient incapables de l'assurer (d'après le Sze-ki).

2. Allusion au Shi-king IV. I. 40, 4, 3. Où il est dit que la venue de Tang en ce monde ne fut point tardive, mais arriva en son temps et que chaque jour il faisait de nouveaux progrès en vertu, en zèle attentif.

36. *Yen de Song* (1) *fouetta la terre ; Wou-yi tira sur le ciel.*

1. Sous le règne de Yen, roi de Song, il arriva qu'un passereau enfanta un *pang* (2) au coin du mur de la citadelle royale. Le roi fit consulter le chef augure (3) qui lui expliqua le fait comme étant d'un présage très heureux. « Le petit enfantant le grand ; c'est le pouvoir sur le monde. Le roi sera chef (4) des princes. »

Yen-wang, ne se sentant plus de joie, rêva de réaliser cette promesse du sort. Il leva des armées, porta le ravage et la terreur chez ses voisins, vainquit les états de Tsi, de Ts'ou et de Wei, et s'empara de territoires d'une étendue de nombreuses centaines de lis. Superbe et confiant en sa force, il voulut précipiter l'obtention du titre de *Pa*. Dans sa présomption, il tira sur le ciel comme incapable de lui résister, il fouetta la terre pour l'obliger à se soumettre, il abattit les autels des Génies protecteurs du sol et des moissons et les brûla avec les représentations des esprits. Il passa, dès lors, ses nuits au sein de son palais, se livrant à de continuelles

(1) Petite principauté féodale fondée en 1113, située au Ngan-hoei actuel, sur le Hwai. Son dernier prince, notre Yen, prit le titre de roi. Vaincu par le prince de Tsi, il périt misérablement en 285. Le Song fut réuni au Tsi.

(2) Oiseau fabuleux d'énorme taille. Les textes ont ici des variantes.

(3) *Sze*, historiographe et chef augure à la fois.

(4) *Pa*. Titre porté par quatre des princes vassaux des Tcheous, qui étaient parvenus à établir leur suprématie sur un groupe d'autres états voisins.

orgies. Les officiers des divers degrés du palais (1) le proclamèrent « le dix millénaire » (2). Au dehors du palais le peuple y fit écho, et jusqu'au milieu de l'état personne n'osa ne point joindre ses cris à ces vivats.

Mais, au dehors, ce triomphe orgueilleux rencontra bientôt son châtiment. On proclama Yen-wang le Kie (3) des Songs. Le prince de Tsi lui déclara la guerre, le peuple se détacha de lui ; ses armées se dispersèrent ; sa forteresse n'eut point de défenseur. Forcé à fuir, le présomptueux monarque alla mourir à Wen. (V. le *Koue-tche).*

2. Wou-yi de la dynastie Shang était sans foi ni loi. Il fit faire une statue qu'il appela l'Esprit du ciel et forçait ses sujets à l'honorer comme tel. Il jouait ou pariait avec elle, faisant prendre à un personnage de sa cour la place du prétendu esprit et quand celui-ci perdait, il l'accablait d'outrages et de moqueries et parfois faisait mourir son remplaçant. Un jour fatigué de l'inanité de cette idole, il la fit réduire en poudre. Il avait aussi une vessie pleine de sang qu'il faisait suspendre en l'air par des fils imperceptibles, puis il lançait des flèches pour percer l'enveloppe et faire couler le sang. Ainsi, disait-il, il atteignait et blessait le ciel. Un jour étant à la chasse au delà du Ho, il fut atteint par le tonnerre et tomba mort sur le sol. (Voir le *Yin-ki et le Tong-kien*).

(*A continuer.*) Ch. De Harlez.

---

(1) Les plus élevés en grade formant la compagnie du maître. — Dessus et dessous le tang.

(2) Notre *vivat* quant aux souverains chinois, est remplacé par le vœu de 10.000 ans de vie. Litt. crièrent 10.000 ans. Le dix-millenaire est donc l'empereur. Ainsi les officiers du roitelet de Song l'assimilaient au monarque suprême.

(3) Le dernier des Hia, tyran renversé par Tcheng-tang, 1818, A. C.

APERÇU GRAMMATICAL

DE LA

LANGUE AMHARIQUE OU AMARIÑÑA

COMPARÉE AVEC L'ÉTHIOPIEN

par J. PERRUCHON.

Formes dérivées. — Causatif : amh. **alamallama** ou **aslamallama**, éth. *amandaba.*

Réfléchi passif : amh. **talamallama**, éth. *tamandaba*, *tamanâdaba* , **anlamallama**, **tanlamallama** , éth. *anmandaba.*

Verbes irréguliers. — En éthiopien, l'irrégularité dans la conjugaison d'un verbe provient de la présence de la même lettre comme 2e et 3e radicales, ainsi que de la présence d'une gutturale, d'un *w* ou d'un *y* dans la racine. En amharique, l'irrégularité provient des mêmes causes ; mais les gutturales ou les lettres faibles (*w* et *y*) ont disparu. Les verbes qui ont en éthiopien une de ces lettres sont donc bilittères en amharique.

Verbes géminés, dont la 2e et la 3e radicales sont semblables. — Ces deux radicales se confondent parfois en une seule : *sadada* (**saddada**), éth. chasser, amh. envoyer, aor. *ysadĕd*, plur. *ysaddû*, **ysad ;** juss. et subj. **ysdad**, *yesdĕd ;* impér. **sĕdad**, *sĕdĕd*, infin. **masdad**, gérond. **saddo**, part. **sadâdy (sadâdi).**

Verbes dont la première radicale est une gutturale. — En éthiopien la gutturale a pour effet de changer à l'aoriste la vocalisation des préformantes qui prennent la voyelle *a* lorsque la gutturale a elle-même cette voyelle. *'amana*, croire ; *'a'amĕn, ta'amĕn, ya'amĕn.*

En amharique les verbes commençant par **'a** suivent les règles de contraction résultant de la rencontre de deux **'a.** Le réfléchi de **'amana** est **tàmana** (pour **ta'amana**), mais le fréquentatif-réfléchi conserve **a : talâllafa,** au lieu de **tâlâllafa,** racine **'alafa,** passer.

Verbes dont la 2e radicale est une gutturale. — En éthiopien la gutturale muette demande devant elle un *ĕ* muet, c'est-à-dire que si la 2e radicale est une gutturale affectée d'un *ĕ* muet, la première l'est également : *kĕḥĕda*, nier. Ces *ĕ* muets persistent à toutes les personnes du parfait et à l'aoriste *kĕḥĕdku, yĕkĕhĕd ;* au subjonctif la gutturale prend un *a*, *yĕkĕḥad ;* à l'impératif les deux premières radicales ont un *a*, *kaḥad*. Ces modifications ont influé de la manière suivante sur le verbe amharique correspondant. La gutturale a disparu et laissé à sa place un **à** long. Nous avons donc **kàda** au parfait ; aor. **ykĕd** pour *yĕkĕḥĕd ;* juss. **ykad** pour *yĕkĕḥad ;* impér. **kàd** pour *kaḥad*, infinitif **makad,** gérondif **kĕdo,** partic. **kàdy** (**kàdi**).

Verbes dont la 3e radicale est une gutturale. — Conjugaison éthiopienne : *malĕ'a*, être plein ; parfait, 1re pers. *malâ'eku ;* aor. *yĕmalĕ'e*, subj. *yĕmlâ'e*, impératif *mĕlâ'e*, *mĕlĕ'î*. etc. — En amharique la gutturale disparaît, *malĕa* devient **malà** (avec *â* long, lisez **mallà**), aor. **ymalà** *(yĕmalĕ'e)*, jussif **ymlà** (*yĕmlâ'e*), impératif **mĕlà** (*mĕlâ'e*), infinitif **mamlàt,** gérondif **malĕto,** participe **mayĕ** (pour **mali**). Ces verbes ajoutent un **t** à l'infinitif et au gérondif.

Verbes commençant par un w *ou un* y. — Ils sont réguliers en amharique. Ils l'étaient également en éthiopien, à part quelques verbes commençant par un *w*, qui perdaient cette lettre au subjonctif comme *walada*, engendrer, enfanter, subj. *yĕlad*, impér. *lad*.

Verbes ayant un **w** *comme 2e radicale.* — Le **w** disparaît en amharique et en éthiopien au parfait et est remplacé par la voyelle **ô** : éth. *kôna*, amh. **hôna** être, pour (*kawĕna*, **hawĕna**) ; cet **ô** persiste en amharique à l'aoriste **yhôn.** tandis que dans les verbes éthiopiens le *w* reparaît, *yĕka-*

wĕn ; au jussif il est remplacé par un **u, yhûn ;** en éthiopien tantôt par **u.** *yĕkûn*, tantôt par *ô*, *yĕḥôr* (de *hôra*, *hawĕra*, marcher) ou même par *â* devant une gutturale *yĕbâ'e* (de *bô'a* entrer). Impératif, **hûn,** *kûn ;* infinitif **mahôn,** gérond. **hûno** éth. *kawîno*, partic. **hawâny** ou **huâny** (pour *kawânî*).

Verbes ayant un **y** *comme 2e radicale.* — De même que le **w,** le **y** disparaît en amharique et en éthiopien au parfait ; il est remplacé par la voyelle *ê*. — *Kêda* fouler du pied, amh. **hèda,** marcher, aller, (pour **kayĕda, hayĕda).** Cette voyelle persiste en amh. à l'aoriste **yhèd ;** en éthiopien l'*y* reparaît *yĕkayed*. Le subjonctif éthiopien et le jussif amharique ont la vocalisation *i* = *yĕkîd*, **yhid ;** impératif *kid*, **hid ;** infinitif **mahèd,** gérondif **hido,** éthiop. *kaydo* ou *kayĕdo ;* participe **hayâdy** (pour **hayadi**).

Dans les deux langues le *w* et le *y* reparaissent au réfléchi-passif de la forme *qâtala*, avec *â* long après la première radicale.

Verbes terminés par un w *ou un* y. — Ils se conjuguent régulièrement en éthiopien au parfait *talawa*, suivre, *talawĕku ; saraya*, pardonner, *sarayĕku*, cependant *talawa* fait aussi *talôku*. A l'aoriste, le *w* se change en *û* et le *y* en *î*, *yĕtalû*, *yĕsarî*. Au subjonctif, le *w* et le *y* se changent également en *û* et en *î* : *yĕtĕlû*, *yĕsĕri* et aussi *yĕsĕrayĕ ;* impératif *tĕlu*, *sĕrî*, *sĕrayĕ ;* gérondif *talîwo*, *sarîyo*, *sarĕyo ;* infinitif *sarîyĕ*, *sarĕyĕ*.

Aux verbes éthiopiens terminés par *w* ou *y* correspondent en amharique deux classes de verbes, l'une dans laquelle le *w* ou le *y* disparus ont laissé à leur place un **a** bref à la 2e radicale, l'autre dans laquelle l'une ou l'autre de ces deux lettres est remplacée par un **â** long.

1re classe. Verbes terminés par un **a** bref : **saṭa,** *donner*, (éth. *saṭawa* inusité à la 1re forme). A l'aoriste la 2e radicale devient muette ; au jussif et à l'impératif, les deux radicales sont muettes ; l'infinitif et le gérondif prennent un **t** final. — Aoriste **ysaṭ,** jussif **ysṭ,** impér. **sĕṭ,** infin. **masṭat,** gérond. **saṭĕto,** part. **saṭy** (pour **saṭi**).

2e classe. Verbes terminés par un **â** long : **ṣarâ,** être pur (de *saraya* éth). — Ils se conjuguent comme les verbes ayant primitivement une troisième gutturale : aor. **yṣarâ,** subj. **yṣĕrâ,** impér. **ṣĕrâ,** infin. **maṣĕrât,** gér. **ṣarĕto,** partic. **ṣari.** — Comparez avec **mallâ** provenant de *malĕ'a.*

Verbes défectueux. — **Bala.** dire, perd le **b** au parfait, à l'aoriste et à l'infinitif, éth. *bĕhĕla :* parfait **'âla,** il a dit, **'alaty, alĕhu,** éth. *yĕbê, tĕbê, 'ebê, yĕbêlu, tĕbêlu, tĕbêlâ ;* aoriste : **yĕl, yĕlal,** éth. *yĕbĕl, tĕbĕl*, etc. subj. *yĕbal* ; infin. **malat ;** jussif, impér. et gérond. avec le **b** primitif **ybal, bal, bĕlo ;** réfl. pass. **tabâla.** En amharique, l'impératif du verbe **maṭâ,** venir, est remplacé par les formes **nâ** (éth. *na'â*) viens ; fém. **ney** (éth. *ne'i*) ; plur. **nû** (éth. *ne'û,* fém. *na'â*).

Jonction des suffixes pronominaux au verbe. — Ces suffixes s'emploient comme compléments directs et parfois comme compléments indirects du verbe. Ils s'unissent à lui directement en éthiopien : *qatalo, qatalâ, qatalâhu, il l'a tué, il l'a tuée, elles l'ont tué.* Les personnes terminés en *û* ou *î* changent *û* en *w* et *î* en *y* pour recevoir les suffixes : *qatalû, ils ont tué, qatalkî, tu as tué (fém.), qatalĕwo, qatalkîyo* ou *qatalkĕyo, ils l'ont tué, tu l'as tué.* En amharique la jonction des suffixes qui commencent par une consonne se fait à l'aide d'un **ĕ** ou d'un **a** avec les formes verbales terminées également par une consonne ; **wĕ** et **wo** s'unissent par un **a ; kh, h, sy** par un **ĕ ; ny, n, na** par **ĕ** et mieux par **a.** Enfin avec la 3e pers. du fém. tous se joignent par **ĕ, ygadĕlaw**, *il le tue ;* **ygadĕleh,** *il te tue ;* **ygadĕleny,** *il me tue ;* **gaddalatyĕw**, *elle l'a tué.* Dans les temps composés, les suffixes et même les enclitiques s'intercalent entre le verbe et l'auxiliaire : **ynagĕranyâl,** *il me parle ;* **ynagĕrum'âl,** *et ils parlent* (**âl** pour **'allu**).

Prépositions. — Les prépositions **ba,** *dans ;* **la,** *à, pour,* sont communes à l'amharique et à l'éthiopien. La première placée devant un nom indique le locatif, la seconde marque le datif. En éthiopien, elles se combinent avec les suffixes

du nom de la manière suivante : *bĕya*, en moi ; *bĕka*, *bekî*, en toi ; *bô*, *bôlu*, en lui ; *bâ*, *bâli*, en elle ; *bena*, en nous ; *bĕkĕmmu*, *bĕkĕn*, en vous ; *bômu*, en eux ; *bôn*, *bônlu*, *bôtôn*, en elles ; *lila*, à moi ; *laka*, *lakî*, à toi ; *lôtû*, *lâtî*, à lui, à elle ; *lana*, à nous ; *lakĕmmû*, *lakĕn*, à vous ; *lômû*, à eux ; *lôn*, *lôntû*, *lôtôn*, à elles. En amharique, elles se joignent, comme nous l'avons vu, aux pronoms isolés ; elles s'unissent également aux suffixes et se changent en **b**, **l** devant ceux qui commencent par une consonne : **bĕny**, **lĕny ;** à la 3[e] pers. du sing. elles donnent **bat**, **lat**, au masc., et **bàt**, **làt**, au fém , qui s'intercalent souvent entre le verbe et l'auxiliaire dans les temps composés. La première, **ba** ou **b**, a souvent un sens défavorable ; la seconde un sens favorable. Outre ces prépositions, il en existe une autre, très répandue en amharique, **ka**, qui marque l'éloignement, le point de départ et, préfixée au nom, correspond à l'ablatif. On emploie aussi dans le même cas **ta**, mais **ka** est beaucoup plus usité. Cette préposition est toujours placée devant le mot qu'elle régit et sert souvent d'appel à d'autres prépositions placées après, telles que **fit**, devant, **huâlâ**, derrière, **tâty**, sous, **lày**, sur, **wĕst**, dans, **makhâkal**, au milieu, **garà**, avec, **zand**, chez. Ainsi l'on dit : **babèt fit**, devant la maison ; **kanĕgus garà**, avec le roi. Notons encore **'eska** ou **'esta.... deras**, jusqu'à ; **wada**, vers, **yala**, *sans*.

Adverbes. — Les plus usités sont, en éthiopien : la négation *'î ; akko*, non, il n'y a pas (de *alkona ?*) ; on trouve aussi *'ikona*, *alĕbo*, même sens. Pour interroger *hû* et plus souvent *nû*, qui s'ajoutent au mot principal de la phrase : *'ayĕtê*, ou ; *mâ'ĕzê*, quand, *'efô*, comment, et l'enclitique *ma*. En amharique, **kazih**, ici ; **kaziyà**, là, **'ahùn**, maintenant, **zârê**, aujourd'hui, éth. *yom ;* **tĕlânt**, hier, éth. *tĕmalm.* ; **naga**, demain, éth. *gêsama ;* **awan**, **awòn**, oui, éth. *ôhô* et *'ewa ;* **'enkuàn**, non ; **matyê**, quand ; **wadèt**, où. Un **n** ajouté à la fin d'une phrase ou au mot principal indique l'interrogation.

Conjonctions — La conjonction éthiopienne *wa*, et, n'existe pas en amharique. Elle y est remplacée par deux enclitiques, dont l'une, **nà**, se met après le mot que l'on veut joindre au suivant, l'autre **m** après le mot que l'on veut relier au précédent. Ex. : le ciel et la terre, **samàyenà mĕdĕr** ou **samàyĕ mĕdĕrĕm ; nà** signifie aussi parce que, car. A l'éthiopien *'aw*, ou, correspondent en amh. **wayé, wayĕm**, et **wayĕs** dans les phrases interrogatives. *'Esma*, car, *'enza*, en, pendant que, tandis que, *sôba*, lorsque, *'ema*, *la'ema*, si, *'allâ*, mais, au contraire, *'ama*, lorsque, si répandus en éthiopien ne se retrouvent plus en amharique, *sa*, quant à, est devenu **s** ; nous avons aussi **s** (préfixe), tandis que, lorsque. Autres conjonctions amhariques : **'Enda** (et devant l'aoriste **'end**), comme, que ; **ba**, devant l'aoriste **b**, si, (**sinagĕs** lorsqu'il règne, **binagĕs**, s'il règne), **nagar gĕn** et **gĕn**, mais, au contraire.

Interjections. — Eth. *'ô*, amh. **hòy**, ce dernier placé après le nom *ô*, *way*, *'alê*, amh. **wayò**, malheur à. *Ohô*, bien, amh. **'esyì**, s'emploient comme plusieurs autres mots dans les deux langues en composition avec les verbes *bĕhĕla*, éth. **ala**, amh. dire : *ôhô yebê*, amh. **'esyì 'ala**, il a dit oui, il a consenti.

Syntaxe. — La syntaxe diffère complètement dans les deux langues, l'inversion qui était l'exception en éthiopien étant devenu la règle en amharique. Pour donner une idée du désaccord qui existe entre eux à ce point de vue nous nous bornons à reproduire le verset 8 du chapitre III de la Genèse :

Et ils (Adam et Eve) entendirent, au souffle du vent, au déclin du jour, la voix de l'Eternel, Dieu, qui se promenait dans le jardin. Et Adam et sa femme se cachèrent de devant la face de l'Eternel, Dieu, parmi les arbres du jardin.

Ethiopien :	*Wa-sam'u*	*qala*	*'egzi'abĕhĕr*,
	Et-ils entendirent	la voix de	Dieu,

'enza	*yahawĕr*	*wĕsta*	*ganat*,	*fĕnâ sark* ;
pendant	qu'il marchait (marche)	dans	le jardin,	vers le soir ;

wa-tahabĕ'ū Adâm wa-be'esitu 'em-qĕdma 'egzi'abeher
et-se cachèrent Adam et-sa femme de devant Dieu
mâ'ekala 'eṣawîha la-ganat (1).
au milieu de ses arbres au jardin (Génitif périphrastique).
(*des arbres du jardin*)

Amharique. **Ya-'egzi'abeher-en-em ya-'amlàk-en**
De-Dieu-(accus.)-et du-Seigneur-(acc.)
demeṣ samu, ba-ganat siḥèd,
voix ils entendirent, dans le jardin lorsqu'il marche,
nafàs ba-minafes-bat gizè , kaqater
(*ellipse de ya pour yaminafes*) (2)
le vent dans qu'il souffle en lui le temps, de milieu du jour
(*au temps ou le vent y soufflait*)
ba-huàlà. Adàm-em tasyasysyaga mesytu-m
dans après. Adam-et se cacha et sa femme
ka'egzi'abehĕr 'amlak fit , ba-ganatu zàf
(*ellipse de ya*) (*ellipse de ya*)
de de Dieu Seigneur la face, dans du jardin arbres
makhàkal
au milieu

Nous sommes arrivés au terme de cette étude. On comprendra aisément que nous n'avons pas eu en vue de donner en une quarantaine de pages une grammaire complète des deux langues, ce qui serait impossible. Comme l'indique le titre que nous avons pris, nous nous sommes proposé de montrer dans ses grandes lignes la grammaire amharique, en la comparant avec la grammaire éthiopienne, surtout au point de vue des formes, et nous avons dû négliger beaucoup de détails. Souvent même nous nous sommes contenté d'une simple juxtaposition. Les similitudes sont nombreuses dans toutes les parties du discours ; l'analogie est surtout frappante dans le verbe qui en est la plus importante. Si l'on ajoute à cela que la plupart des mots qui composent le

(1) Ce texte est tiré de la grammaire de Prætorius, qui contient les quatre premiers chapitres de la Genese, mais l'auteur éthiopien n'a pas traduit les mots *au souffle du vent.*

(2) Signe du génitif ou pronom relatif supprimé après une préposition.

lexique amharique sont apparentés à l'éthiopien, qui, par sa littérature, a exercé une influence incontestable, on est forcé de reconnaître que la connaissance de cette dernière langue est indispensable pour posséder l'amharique ; c'est dire que l'étude de l'éthiopien doit précéder celle de l'amharique.

Le passage de la Genèse que nous avons cité plus haut est emprunté à une traduction de la bible faite au commencement de notre siècle et revue depuis. Mais ce n'est qu'une traduction. Les textes amhariques émanant d'abyssins sont peu nombreux ; ceux qui ont été imprimés dans ces derniers temps ont été presque tous publiés par M. Guidi, qui depuis plusieurs années s'est consacré à l'étude de cette langue. Outre sa grammaire, qui nous a servi pour notre étude comparative, il a édité plusieurs textes amhariques originaux : chansons gheez-amariñña en l'honneur des rois d'Ethiopie, lettres des rois d'Abyssinie au roi d'Italie, proverbes, contes, anecdotes et, en dernier lieu, un ouvrage intitulé le *Guide de l'Aveugle*, petit traité de comput ecclésiastique. Les bibliothèques de l'Europe renferment peu de manuscrits amhariques et ce sont en général des vocabulaires gheez-amariñña. Cependant la Bibliothèque nationale de Paris en contient deux qui ont trait à l'histoire. Je les ai copiés pour les publier, en attendant que les relations qui deviennent de plus en plus suivies avec l'Abyssinie nous apportent de nouveaux documents.

J. PERRUCHON.

N. B. La note n° 2 insérée à la page 293, n° de décembre 1898, demande une petite rectification. M. Littmann, que j'ai cité, s'exprime ainsi : Die letztere **'enà** lässt sich vielleicht auch direkt von einer Form **henà** ableiten, ohne dass man wie PRAET. 5. 120 auf **nehnà** zurückzugreifen brauchte.

L'HISTORIEN SAHAGUN ET LES MIGRATIONS MEXICAINES.

(Fin).

Tableau comparatif de la migration des tribus Nahuatlaques ou Azteco-Mexicaines d'après :

	Tezozomoc	Torquemada	Clavigero	Cuadro N° 1	Cuadro N° 2	Identification des localités
I.	Chicomoztoc-Aztlan, litt. « Aux sept grottes »; dans le pays des hérons ou « flamands », point de départ de la migration des Aztlantecas ou Aztecas-Mexiton ou encore Mexica-chichimecas, que Tezozomoc traduit par « Mexicains sauvages », c'est-à-dire des Tribus Nahuatlaques ou Azteco-Mexicaines.	Région qu'habitaient primitivement les aïeux de la race mexicaine et que le chef Huitziton les décide à quitter sur la foi d'un prétendu oracle.	Aztlan, berceau primitif de la race mexicaine, situé au nord du Rio colorado, qui se jette dans le golfe de Californie ou Mer Vermeille par le 32 1/2 de l. N.	Ile située au milieu d'un lac ou rivière indiqué par un carré peint en bleu, point de départ de la migration mexicaine.	Ile au milieu d'un lac, figuré par un carré peint en bleu, et dans laquelle se voit un Téocalli, séjour primitif et point de départ de la migration mexicaine.	Chicomoztoc et Aztlan sont parfois les noms donnés à la patrie primitive de la race nahualte, mais on les trouve employés pour désigner des localités bien différentes les unes des autres. — Dans son sens ancien et métaphorique Chicomoztoc, litt. : patrie véritable, semble s'appliquer spécialement à une région située plus loin vers le N. O., et d'où sont sortis à une époque ancienne les Toltèques, c'est-à-dire les ancêtres de la race mexicaine. Aztlan, ou « pays des flamands », pourrait bien désigner les environs du lac de Chapala, à la limite du Jalisco et du Michoacan, ainsi que le suppose Orozco y Berra; l'opinion de Ramirez qui verrait dans cette étendue d'eau figurée sur le manuscrit, le lac de Chalco dans la vallée d'Anahuac nous semble bien moins soutenable.
II.		Grande rivière ou bras de mer que traversent les émigrants.	Notre auteur assimile le cours d'eau en question au Rio colorado, lequel se jette dans le golfe de Californie ou Mer Vermeille, en-	Un batelier traversant le lac ou cours d'eau paraît figurer la migration des tribus nahuatlaques.	Même interprétation que pour le précédent.	Cette traversée ne renfermerait-elle pas une allusion à deux événements fort distincts : 1° Celle des Chiméques, c'est-à-dire Toltèques Nahoas, lesquels, au dire de Chimalpain, auraient quitté Aztlan, l'an 45 de notre ère : 2° celle des Nahuatlaques lesquels, beaucoup

	Tezozomoc	Torquemada	Clavigero	Cuadro N° 1	Cuadro N° 2	Identification des localités
			viron par le 32 1/2 de l. N.			plus tard, seraient sortis des îles du lac de Chapala pour atteindre le Michoacan.
III.			Séjour prétendu sur les rives du Rio-Gila par le 35 L. N.			
IV.			Séjour prétendu à l'endroit où se trouvent les ruines appelées Casas Grandes par le 29 L. N.			
V.	Santa Barbara ?					Est-ce la localité de ce nom située dans l'etat de Sonora, district d'Hermosillo, par le 29 L. N. ou bien celle du district d'Autlan dans l'état de Jalisco par le 20-22 L. N.
VI.	San Andrés ?					Est-ce le San Andrès de la Sierra, district de San Dimas, etat de Durango, par le 24, 40 de L. N. environ ou bien celui du district d'Etztatlan (etat de Jalisco) par le 20, 22 L. N. environ.
VII.	Chalchihvites ou Chalchignites ?					Alcedo cite une localité de ce nom dans l'état de Durango, dans l ancienne province de la· N^{elle} Biscaye, près la

	Tezozomoc	Torquemada	Clavigero	Cuadro N° 1	Cuadro N° 2	Identification des localités
						province de Sombrerete vers le 24 ou 25 L. N.
VIII.	Guadalaxara ?					Capitale de l'état actuel de Jalisco par le 20-45 de L. N.
IX.	Xochipila ? (local. inconnue).					Probablement dans le Jalisco Orient[l].
X.	Michoacan.					Etat actuel de la Repub. Mexicaine, entre le Jalisco et l'etat de Mexico.
XI.	Culiacan.	Huey Culiacan, litt. (Au vieux ou vénérable Culiacan).	Huey Colhuacan, ou Sud des Montagnes de la Turahumora.	Culuacan, litt. Région des courlis ou des aïeux, figuré par un mont à cime recourbée. C'est de là que les neuf tribus sont parties sur la foi de l'oracle.	Même explication que pour le précédent.	Ne serait-ce pas la ville de Culiacan, métropole de l'état actuel de Sinaloa par le 24, 45 L. N., sur les bords du Rio de Culiacan.
XII.	Jalisco ou Xalisco, vraisemblablement identique au Chicomoztoc des auteurs suivants. Tezozomoc commence sans doute par cette localité, le récit suivi de la migration, puisque	Chicomoztoc, ou les Sept grottes. C'est là que se brise un arbre sacré et que les tribus se séparent.	Chicomoztoc.		Endroit où l'arbre sacré se brise.	Il s'agit vraisemblablement ici d'une localité située dans l'état de Jalisco. Quant au pueblo de Xalisco ou Jalisco qui lui a donné son nom, il faisait partie de l'ancienne alcaldia de Tepic et se trouve à environ 2 lieues S. de Guadalaxara.

	Tezozomac	Torquemada	Clavigero	Cuadro N° 1	Cuadro N° 2	Identification des localités
	c'est là que les tribus commencèrent à se séparer.					
XIII.				Localité inconnue où se termine un cycle de 25 ans.		
XIV.				Autre localité également inconnue et où l'on aurait sejourné pendant la durée d'un nouveau cycle.		
XV.				Cincotlan, loc. inc.		
XVI.				Tocolco., sit. inc.		
XVII.				Oztolan, « litt. dans les grottes » loc.inc.		
XVIII.			Ameca.			Au district d'Eztatan. Etat de Jalisco, sur les bords du Rio de Ameca environ par le 20, 30 L. N.
XIX.			Cocula.			Etat de Jalisco, environ par le 20, 15 de L. N. a 16 ou 20 lieues sud de Guadalaxara.

	Tezozomoc	Torquemada	Clavigero	Cuadro N° 1	Cuadro N° 2	Identification des localités
XX.			Zayula ou Sayula.			Chef-lieu de district dans l'état de Jalisco environ par le 19, 50 L. N.
XXI.			Zacatula ? Est-ce bien d'une migration de Mexicas proprement dits qu'il s'agit ici ?			Etat de Guerrero, par le 18, 30 de L. N. environ. Cette localité n'aurait-elle pas été traversée par une bande de race Nahuatle, mais qui se serait séparée du gros de l'émigration pour se diriger vers le Sud et n'apparaître que plus tard sur le plateau d'Anahuac ? Rappelons à ce propos les Tlaïtlatlaques et Chimalpanèques qu Ixtlilxochitl fait venir du fond de la Mistèque ainsi que les Tolteques partis de Xomiltepec dans l'état d'Oaxaca, d'après Sahagun.
XXII.	Ocopipitla. Sit. inconn.					
XXIII.		Cohuatly-Camac. Sit. inconnue.	Coatlicamac.		Coatlicamac.	Prob. vers la front. S. E. de l'état de Jalisco.
XXIV.		Loc. inc. ou l'on séjourne 3 ans.				
XXV.	Malinalco, ou Mallillanco, litt. « Dans les lianes ». C'est là que la magicienne Malinaxochitl, litt. « fleur de liane » est abandonnée		Malinalco.			Situation assez difficile a déterminer. Tezozomoc place cette localité a l'endroit ou s'eleva depuis la ville de Patzquaro, chef lieu d'un district de même nom, dans l'etat de Méchoacan, au sud

	Tezozomac	Torquemada	Clavigero	Cuadro N° 1	Cuadro N° 2	Identification des localités
	avec quelques partisans par son frère Huitzilopochtli. Cette légende semble renfermer quelque allusion à une scission religieuse ou separation de tribus. La sœur du Mars Mexicain se rend à Coatepec près de la vallée de Toluca et son fils Cohuil règne sur les Othomies habitants de cette région.					du lac dit de Patzquaro par le 19, 30 de L. N. D'après Clavigero, elle se trouve pres de la vallée de Toluca, a la frontière Ouest de l'état de Mexico. Cela ferait une différence d'environ 25 a 30 lieues en longitude.
XXVI.		Matlacahuallan loc. inc.				Ce nom qui parait signifier : Aux demeures des Matlazincas, nous reporterait aux environs de la vallée de Toluca, limite occ[le] de l'état de Mexico et séjour primitif de la nation des Matlazincas ou Pirindas.
XXVII.	Apanco, ou Apango.					A environ 5 lieues O. de la ville de Zayula, d'apres Alcedo, probablement la même localite que nous trouvons marquée sur la carte de l'abbé Brasseur comme située à environ 13 ou 14 lieues à l'extrémité sud du lac de Chapala, par le 20, 18 de L. N et le 106 de long. O.
XXVIII.		Chimalco, loc. inc. où la magicien-				Serait-ce la même localite designée ici sous le nom ecrit hiéroglyphique-

	Tezozomac	Torquemada	Clavigero	Cuadro N° 1	Cuadro N° 2	Identification des localités
		ne Quilaztli apparaît aux chefs mexicains sous la forme d'un aigle.				ment de Cuextlichocayan ou se célèbrent des sacrifices humains qui font songer à ceux dont Tezozomoc va parler tout à l'heure, et où un aigle apparait aux émigrants.
XXIX.		Pipiolcomic. Sit. inconnue.				
XXX.	Acahualtzingo.					Aujourd'hui San Juan del Rio, chef-lieu d'un district de l'état de Queretaro, sur les bords du rio San Juan, par le 20, 19 de L. N. Est-ce bien à une migration de tribus mexicaines proprement dites que se rattachent les souvenirs relatifs à cette ville.
XXXI.	Coatepec, près Tonalan, où eurent lieu des sacrifices humains et où l'on fait un séjour de 22 ans.	Tulan.	Tula.		Quittant Coatlicamac en l'année 3 tecpatlt, on arrive à Toklau en 4 calli et l'on y reste 20 ans.	Tezozomoc semble commettre une confusion ; son Toualan n'est autre que le Tulon en Xocotitlan de Sahagun. Le Coatepec dont il parle, n'est autre que la montagne sur laquelle se trouvait construite la ville de Tollan. La forme archaique du nom de cette cité est d'ailleurs Tonalan ou mieux Touatlan, litt : la cité du soleil. C'était, nous l'avons dejà vu, le nom que semblent jadis avoir porte les metropoles religieuses des états fondés par les Tolteques de race Nahuatle. Il s'agit visiblement ici du Tullan en Xocotitlan, à environ 14 lieues N. E. de Mexico.

	Tezozomac	Torquemada	Clavigero	Cuadro N° 1	Cuadro N° 2	Identification des localités
XXXII.	Atitlaquia, après Tullan avant Tequisquiac. Il y a là une crevasse dans laquelle se perd un ruisseau.	Atitlacuyan. On y reste deux ans (entre Tulan et Atotonilco).			Atitlacuiam. On y reste 10 ans, entre Tollan et Tlemaco.	Il s'agit sans aucun doute ici de l'Atitlaquia placée par Alcedo dans l'alcaldia de Tetepango Huipuxtla dont la métropole, qui porte le même nom, se trouve à peu près a 21 lieues N. de Mexico. Ce qui le prouve, c'est que bientôt il va être question du pueblo de Tlemaco d'Atotonilco qui faisait partie de la même Alcaldia. C'est sans doute par erreur que le cuadro 1er place Atitlaquian après Apazco et avant Quauhtitlan. Les Partidos de Huipuxtla et Mizquihuala y sont agrégés. Mizquihuala est à 18 lieues N. de Mexico.
XXXIII.					Tlomaco, litt. « A la main de feu ».	Sans doute au pueblo de Tlemaco placé par Alcedo dans l'alcaldia de Tetepango-Huipuxtla, prob. un peu au S. E. de cette dernière localité.
XXXIV.				Mizquihuala. C'est là que se célèbre la fin d'un nouveau cycle.		A environ 18 lieues N. de Mexico.
XXXV.				Xalpan.		A environ 10 lieues N. de Mexico. Situation fort obscure. Il y a probablement inversion.
XXXVI.				Tetepanco, litt. « c'est la muraille		A environ 22 lieues N. de Mexico, par le 20, 51 lat. N. et le 101 1/2. Si l'itiné-

	Tezozomoc	Torquemada	Clavigero	Cuadro N° 1	Cuadro N° 2	Identification des localités
				de pierre ».		raire donné par le Cuadro, est exact, les émigrants, à partir de Xalpan, auraient fait un crochet vers le Nord de plus de 10 lieues.
XXXVII.				Oxititlan, sit. inc.		
XXXVIII.				Teozapotlan, litt. « Aux divins Zapotes. »		Peut-être identique à Zapotlan, litt. « près des Zapotes » qu'Alcedo, marque comme devant se trouver à environ 18 ou 20 lieues N. E. de Mexico.
XXXIX.		Atotonilco, litt. « dans l'eau chaude » On y reste 2 ans.			Atotonilco. On y reste 4 ans.	Dans la cabecera de Partido de Atitlaquia et Alcaldia mayor de Tetepango à environ 12 lieues E. de cette ville, 3 ou 4 lieues de Tollanzingo et 21 ou 22 lieues N. N. E. de Mexico.
XL.		Tepexic.				Identification très douteuse. Alcedo mentionne Ste Maria de Tepexic dans l'alcaldia Mayor d'Ixmiquilpan et à 8 lieues N. de cette ville. Or, Ixmiquilpan étant lui-même à 24 lieues N. de Mexico, Tepexic se trouverait à 32 lieues de cette ville, ce qui nous reporte bien au Nord. Le Tepexic d'Alcedo à 2 lieues 1/2 S. S. O. de Tullan et à 12 lieues N. de Mexico se trouve aussi bien qu'Ixmiquilpan, trop à l'ouest. N'y a-t-il pas erreur dans l'itinéraire ?

	Tezozomoc	Torquemada	Clavigero	Cuadro N° 1	Cuadro N° 2	Identification des localités
XLI.				Ilhuicatepelt, lit. « Montagne céleste », loc. inc.		Ce mot devrait-il être consideré comme synonyme de Citaltepec, litt. « Montagne étoilée », nom d'une montagne laquelle est placee dans l'atlas de Brasseur de Bourbourg, a environ 8 ou 9 lieues N. de Mexico.
XLII.				Papantla, sit. inc.		
XLIII.		Apasco, entre Atotonilco et Zumpango.			Apasco, entre Atotonilco et Tzompanco. On y reste 12 ans. La derniere année qui est *Omé-Acatl*, est marquee par la fin d'un cycle.	Probablement entre Atotonilco et Zumpanco. Alcedo mentionne Apaxco pueblo de la Cabacera de partido de Atitlaquia et alc may. de Tépetango fautif pour Tetepango. C'est par erreur que le cuad. 1er place Apasco après Tzumpango et avant Atlitlacuyan. Le Tepetango d'Alcedo n'a évidemment rien a faire avec le pueblo de Tepetongo o cabessa de partido de Totanpetec. Impossible de l'assimiler à l'Apasco d'Alcedo, a 21 lieues N. de Mexico.
XLIV.	Tequisquiac.					Probablt. identique au Santiago de Tequisquiac d'Alcedo anc. alc. may. de Zumpango a environ 11 lieues N. de Mexico par 19 l. N. on tourne au S. O.
XLV.	Atengo tzumpanco de Tzompan. Dénombrement,	Tzumpango.	Zumpanco. On y arrive en 1216 et on	Zumpango. On y reste 5 ans.	Zumpanco. On y reste 6 ans.	Sur les bords de la lagune du même nom à environ 10 l. N. de Mexico. Ne

Tezozomoc	Torquemada	Clavigero	Cuadro N° 1	Cuadro N° 2	Identification des localités
à cause d'un dénombrement qui s'y fit.		y reste 7 ans.			pas confondre avec San Salvador Atenco d'Alcedo par la rive orient. du lac de Tezcuco à 7 lieues 1/2 de cette ville et a environ 1/2 lieue de Tezcuco.
XLVI.			Apascc : c'est une erreur de la mettre après Tzumpanco et avant Aticalaquian.		
XLVII.			Aticalaquian : c'est une erreur de la mettre apres Apasco et avant Quauhtitlan.		
XLVIII. Cuachilo, loc. inc.					
XLIX. Xaltocan, entre Cuachilo et Eycoatl. On y reste plusieurs années. On y creuse des chinamitles. Les emigrants y sement différentes plantes comestibles. On y reste quelques années.				Xaltocan, entre Tzompanco et Acolhuacan. On y reste 11 ans.	Xaltocan S. Iago de d'apres Alcedo. A 6 lieues N. de Mexico, sur les bords du lac de même nom, endroit inondé souvent, a 2 lieues de Zumpango. Ne serait-ce pas le S. Juan d'Atepango, de la carte de M. le doct[r] Jourdanet.
L. Eycoatl ou les 3 Serpents. On cultive la terre.					

	Tezozomoc	Torquemada	Clavigero	Cuadro N° 1	Cuadro N° 2	Identification des localités
LI.	Cuauhtilhan, litt. « ad aquilam. »			Cuautitlan. On y reste 3 ans.	Ceatitlan.	A 4 ou 5 lieues N. O. de Mexico. On dut passer par le Sud du lac de Xaltocan.
LII.				loc. inc.		On y reste 3 ans.
LIII.		Tizayocan.	Tizayecan.			A quatre lieues N. E. de Zumpango et par suite à 12 lieues N. de Mexico. Il y aurait eu retour des émigrants au Nord.
LIV.	Ecatepec.	Ecatepec.			Ehecatepec : litt. « à la montagne du vent ».	Alcaldia, a 6 lieues N.N. de Mexico.
LV.	Aculhuacan, » litt. parmi les Aculhuas » (loc. inconnue.				Aculhuacan.	
LVI.	Tultepetlac : litt. « à la natte, à l'assemblée des Toltèques ».	Telpetlac.	Tolpetlac.	Tolpetlac, visiblement placée par erreur apres l'antitlan.	Tolpetlac.	Sa Maria de Tolpetlac, pueblo de la alcaldia major de Ehécatepec, probabl. entre Ehécapetec et Tecpayocan, jadis sur les bords du lac de Tezcuco à 4 lieues N. de Mexico.
LVII.		Chimalman, litt. « l'etendard du bouclier ».				Garcia indique une localité de ce nom dans le district de Tulan. Ce ne peut guère être celle de Torquamada
LVIII.		Coahuitlan.				

	Tezozomoc	Torquemada	Clavigero	Cuadro N° 1	Cuadro N° 2	Identification des localités
LIX.	Huixachtitlan litt. Lieu planté d'arbres épineux.	Huexachtitlan.			Huixachtitlan. On y reste 4 ans.	
LX.					Amalinalpan, loc inc. On y reste 8 ans.	
LXI.				Azcapotzalco, lit. « A la fourmillière. » On y reste 7 ans. Un Xiuhmolpilli s'était écoulé depuis le départ de Mizquihuala, lorsqu'on quitta Azcapotzalco.	Azcapotzalco.	Ancienne capitale de l'etat Tecpanèque à 3 lieues ou 3 lieues 1/2 environ N. O. de Mexico.
LXII.				Chalco.		Loc. inc. N'a sans doute rien à faire avec le Chalco situé sur le bord du lac du même nom.
LXIII.	Tecpayucan, inc.	Tecpayocan. Y a-t-il erreur avec Tepeyacac ?			Tecpayocan.	
LXIV.	Atepetlac.					
LXV.		Tepeyacac.	Tepeyacac.			N. O. de Guadalupe a 2 lieues N. N. E. de Mexico.

	Tezozomoc	Torquemada	Clavigero	Cuadro N° 1	Cuadro N° 2	Identification des localités
LXVI.	Coatlayaucan.					
LXVII.	Tetepango. N'y a-t-il pas erreur ? Bien plus au nord.					
LXVIII.		Pantillan.		Pantitlan.	Pantitlan.	
LXIX.				Epcohuac, ou mieux Tlécohuac, litt. « au serpent de feu », loc. inc.		
LXX.				Cuautepec ou Quauhtepec, litt. « à la montagne de l'aigle », loc. inc.		Ne pas confondre avec une autre localité du même nom à 18 lieues environ E. N. E. de Mexico, au dela de la vallée d'Anahuac.
LXXI.				Chicomoztoc, litt. « aux Sept grottes », loc. inc. On y reste 8 ans.		N'a visiblement rien à faire avec la Chicomoztoc dont il a été question antérieurement.
LXXII.				Huitzquilocan, lit. « aupres du chaudron », loc. inc. On y reste 3 ans.		
LXXIII.				Loc. inc. où l'on reste 4 ans.		

	Tezozomoc	Torquemada	Clavigero	Cuadro N° 1	Cuadro N° 2	Identification des localités
LXXIV.				Xaltepozhuacan, loc. inc. On y reste 4 ans.		
LXXV.				Cozcanhco, litt. Aupres du vautour, On y reste 4 ans.		
LXXVI.				Tecachtitlan, litt. Aupres de l'obsidienne, loc. inc. On y reste 5 ans.		
LXXVII.				Azcaxochic, litt. « A la fleur de la fourmi, » loc. inc.		
LXXVIII.	Atepetlac, litt. « A la montagne d'eau. » Doit-il être identique au Tepetlacapa du Cuad, n° 1 ?			Tepetlapa, loc. inc. On y reste 5 ans.		Probab. identique a l'Atepetla, de la carte de M. le docteur Jourdannet, à 3/4 de lieues N. de Mexico.
LXXIX.	Coatlayauhcan, (loc. inc.)					
LXXX.					Pantitlan, (retour à) On y reste 4 ans.	
LXXXI.	Acolnahuac.				Acolnahuac, loc. inc. On y reste 1 ans.	

	Tezozomoc	Torquemada	Clavigero	Cuadro N° 1	Cuadro N° 2	Identification des localités
LXXXII.				Apan, loc. inc. On ne fait qu'y passer.		
LXXXIII.				Téozomaco, loc. inc. litt. « Au singe divin. » On y reste 6 ans.		
LXXXIV.	Popotla.				Popotla.	A environ 2 lieues O. O. N. de Mexico et 2 lieues 1/4 N. N. E. de Tacubaya.
LXXXV.					Loc. inc.	
LXXXVI.					Atlaculihayan (aujourd'hui Tacubaya. On y reste 4 ans.	A deux lieues S. O. de Mexico.
LXXXVII.	Techcatepec ou Techcatitlan, sur le flanc du mont de Chapultec, litt. « A la montagne de la Sauterelle ».	Chapultepec. Pendant le voyage de Tizayocan à Chapultepec, 20 ans se sont ecoulés.	Chapultepec. On y arrive en 1245 sous le régne de l'empereur chichiméque Nopaltzin.	Chapultepec. On y reste 4 ans.	Chapultepec. On y reste 20 ans. La derniere de ces années est marquée par la find'un cycle.	A environ 3/4 de lieue de Mexico. C'etait l'habitation de plaisance du Gouverneur de la Nouvelle Espagne.
LXXXVIII				Coluacan, ou une partie de Mexicains sont menés captifs.		

	Tezozomoc	Torquemada	Clavigero	Cuadro N° 1	Cuadro N° 2	Identification des localités
LXXXIX.		Tizaapan, où une partie des Mexicains est menée captive.	Tizaapan.			
XC.				Retraite de quatre années dans le lac de Tezcuco. On y passe 4 ans. C'est alors que se termine le 5e cycle depuis le commencement de la migration.		
XCI.		Ocolco.	Acocolco.	Lieu de refuge au milieu des bourbiers et halliers de l'intérieur du lac de Tezcuco.	Acocolco.	Aculco, n'a sans doute rien à faire avec l'Acocolco situé à environ 7 ou 8 lieues S. S. O. de Mexico et où d'après l'Atlas (p. 59) de la collect. Goupil, les émigrants auraient passé en quittant Chapultepec et avant de fonder Tenochtitlan.
XCII.					Loc. inc. où l'on reste 2 ans.	
XCIII.			Acatzinzintlan, plus tard Mexicaltzinco, litt. « près des seigneurs mexicains ».			
XCIV.			Iztaclalco, litt. « A la Maison blanche.			

	Tezozomoc	Torquemada	Clavigero	Cuadr N° 1	Cuadro N° 2	Identification des localités
XCV.				Localité incertaine où se célèbre un sacrifice humain.		
XCVI.				Quatre localités incertaines dans chacune desquelles les émigrants restent 10 ans, ce qui fait 40 années de séjour en tout.		
XCVII.				Mixiuhcan, litt. « Lieu dè l'enfantement. » On ne fait que le traverser.		
XCVIII.				Localité inconnue où les Mexicains restent 4 ans et où l'on célèbré le 7e cycle depuis le commencement de la migration.		
XCIX.	Temacaltzin Teopaztlan ou Mexico.	Mexico	Tenochtitlan ou Mexico.	Terochtitlan.	Tenochtïtlan.	Mexico par le 19, 40 L. N. et le 101 1/2 long. O. environ.

Cte Ch. de Charencey.

MÉLANGES.

Bouddhisme. Notes et Bibliographie.

(Voyez *Le Muséon*, Mars 1899, p. 97.)

III. *Over den aanhef eener buddhistische Inscriptie uit Battambang*, H. Kern (overgedrukt uit de Verslagen der K. Ak. v. Wet., Afd. Letterkuude, 4e Reeks, Deel III, Amsterdam, 1899, pp. 65-81).

Cette inscriptiou, trois strophes en sanscrit et un fragment plus long en Khmer, a été signalée par Bergaigne (J. As., 1882, p. 178). Elle est datée de l'année 903 Çaka. M. Kern publie la partie sanscrite de l'inscription, et en donne un commentaire extrêmement intéressant. Ses remarques portent sur tous les termes techniques que contiennent les stances :

namo stu paramārthāya vyomakalpāya yo dadhau |
dharmasaṁbhoginirmmāṇakāyān trailokyamuktaye ||
bhāti Lokeçvaro mūrdhnā yo mitābhañ Jinan dadhau |
mitaraçmiprakāçānām arkkendvor darçanād iva ||
Prajñāpāramitākhyāyai Bhagavatyāi namo stu te
yasyā(ṁ) sametya sarvajñās sarvajñatvam upeyuṣaḥ (1) ||

C'est un résumé des doctrines du Mahāyāna ; l'auteur examine le dogme des trois corps, la distinction entre le paramārtha et la saṁvṛti, l'étymologie du nom Avalokiteçvara, la prajñā et ses rapports avec l'upāya. Cette petite note est une heureuse fortune pour tous les chercheurs.

IV. *Discovery of living Buddhism in Bengal* (2).

Sous ce titre M. Haraprasād Çāstrī publie deux mémoires courts

(1) = upeyivaṁsaḥ : eene fout die trouwens wel eens bij goede schrijvers voorkomt.

(2) Calcutta, Sanskrit Press Depository, 1897. 8 annas.

mais substantiels. Dans le premier sont discutés les rares documents relatifs au Bouddhisme Indien après les conquêtes de Mahmoud le Ghaznévide (1001-1030). [Consulter sur le même sujet, CHAVANNES, *Inscriptions chinoises de Bodh-Gayâ*, Revue des Religions, 1896]. Les indications nouvelles concernent surtout les Mss. bouddhiques en caractères bengalis et maithilis, notamment un très curieux *Buddhacarita*, ouvrage visṇuite écrit pêle-mêle en sanscrit et en hindi (1771), une *Deçâvalîvivṛtti* (1570), dont les données, sous une étiquette bouddhique, sont purement hindoues.

La deuxième note est plus neuve : elle nous fait connaître l'existence dans le Bengal méridional d'une caste religieuse, isolée du Brahmanisme, cherchant même à se distinguer des sectes hindoues, la caste des adorateurs du Dharma. La littérature de la secte (1), purāṇas, rituels, formules de méditation, — presque exclusivement bengalie — ne présente en soi rien de bien original : mais le nom seul du Dieu « Dharma çūnyamūrti » est un indice ; c'est à vrai dire le plus significatif, car nous reconnaissons difficilement la deuxième perle sous la forme d'un vase de terre rempli d'eau ; — Le Bouddhisme, sans sa triple perle, sans bhikṣus, sans caityas, avec le culte de Çītalā (= la népalaise Harītī), déesse de la petite vérole, et des Nāgas, ce n'est plus du Bouddhisme de l'avis commun : Il semble que le titre de M. Haraprasād promette plus que ne tient le mémoire (2).

V. M. Satis Chandra Vidyābhūsan, professeur de Sanscrit au Kriṣṇagar College, et interprète tibetain du gouvernement, est l'actif secrétaire de la Société du « Journal of the Buddhist Text Society ». Bien que ses loisirs soient consacrés à la préparation d'un dictionnaire Sanscrit bouddhique (dont les 135 premières pages, déjà imprimées, comprennent la lettre a), il nous présente une série de travaux très intéressants.

1) Le Nirvāṇa (J. B. T. S., VI, 1, pp. 22-43), citations emprun-

(1) La bibliographie manque de précision. — Il y a quelque confusion dans l'exposé ; je me demande (p. 21) ce que c'est que le « Çaṅkha » ? est-ce à dire qu'une conque ait pris la place du « Saṃgha » (Eglise) ?

(2) Ce qui paraît le plus solidement établi, c'est qu'une forme déterminée de l'Hindouisme, avec quelques traces de Bouddhisme, est restée fixée dans les livres (?) et les pratiques de la secte : celles-ci présentent avec les cérémonies contemporaines du Nepal des rencontres intéressantes.

tées à la littérature brahmanique, qui complètent heureusement les références du Dict. de S[t] Pétersbourg, Yogavaçiṣṭha (IV), Mahānirvāṇatantra, Malatīmādhava (VI), Naiṣadhacarita (11, 117) Viṣṇupurāṇa (3, 14...). — Mais la conclusion paraît téméraire : « the technical sense in which the term is used was *undoubtedly* attributed to it first by Buddha and his followers ». Je crois bien que le P. Dahlmann par exemple tiendrait cet adverbe pour hasardé ; — citations empruntées à l'école du Nord ; presque tous les textes connus sont mis à contribution, surtout ceux qui sont cités dans la Madhyamaka vṛtti ; ils sont en général exactement traduits (1) : c'est une bonne contribution à la lexicographie bouddhique ; — citations empruntées au Dhammapada ; — exposé des opinions européennes : Childers, Rhys-Davids, Franson (The religion of Tibet and the true Religion), Schlagintweit, Alabaster, Monier Williams) (2).

2) History of the Mādhyamika Philosophy of Nāgārjuna (J. B. T. S., V, 4, 7-20). L'heure n'est pas venue d'écrire une histoire du Bouddhisme ; la chose semble tous les jours plus évidente, et quelles insurmontables difficultés présente une tâche plus modeste, comme par exemple l'histoire de la philosophie Mādhyamika ! Une note de Wassilieff dans la trad. de Tāranātha (p. 302) qui éclaire le récit de l'historien tibétain et la trop sommaire analyse de Csoma (*Feer*, dans Musée Guimet), les maigres données de FUJISHIMA (Bouddhisme Japonais) rendent manifeste la nécessité du dépouillement des sources tibétaines. Il y a une accumulation de commentaires appartenant à diverses écoles qui ont réagi les unes sur les autres ; et les points sur lesquels elles divergent sont du domaine de la métaphysique la plus abstruse, ou plutôt, de la logique la plus arbitraire. — Le mémoire de Satis Chandra Vidyābhūsan comprend l'énumération des sujets discutées dans la Madh. Vṛtti (la même énumération dans Csoma), une bonne définition de l'école Mādhyamika, une notice sur Nāgārjuna (3) ; documents utiles et bien disposés.

(1) p. 35, 6. « viṭhapitā ime dharmāḥ » confer *Pañcakrama* III, l. 18 « cittaviṭhapitatvāt sarvadharmāṇām » BURNOUF, *Intr.* 545, M. Vyut. 245 (827).

(2) la note : « Age of the doctrine of Nirvāṇa » renferme quelques assertions un peu démodées.

(3) Le médecin Nāgârjuna cité par Dallaṇa, est peut-être l'alchimiste nommé par Albirouny (Indica, tr. Sachau I, p. 189 — Cf. Barth, J. des Savants, I-tsing, p. 51) mais n'est pas Nāgârjuna Bodhisattva.

3) The Mādhyamika aphorisms. (J. B. T. S. III, 3-V, 3). Cette édition, accompagnée d'une traduction des sūtras de Nāgārjuna et d'un commentaire résumant les gloses de Candrakīrti (1), a été brusquement interrompue au cours du VIIme chapitre. Nous avons donc environ le premier quart de l'ouvrage. L'auteur a l'intention, qu'on ne peut trop encourager, de publier cette traduction en un volume, précédée de diverses introductions — et qui sera, je l'espère, complétée par un index alphabétique des sūtras. — C'est un bon travail ; et les défauts qu'on peut y signaler tiennent surtout aux imperfections du texte qui lui a servi de base : un bon nombre de sūtras, que l'éditeur de la Madhyamakavṛtti n'avait pas isolés du commentaire, ont échappé à l'attention du traducteur. Sans diminuer l'utilité de son entreprise, ces lacunes çà et là rompent la trame du raisonnement, ou, ce qui est plus grave, entraînent des remaniements du texte.

Si cette traduction doit rester interrompue — l'Inde nous a habitués à ces pénibles surprises, — elle ne nous donne pas moins une idée exacte du raisonnement Mādhyamika, si puéril et saugrenu en apparence qu'il y faut, à mon avis, chercher autre chose que ce qui apparaît à première vue.

VI. L. von Schroeder a publié dans le premier n° d'une revue nouvelle (Der Turmer, Greiner et Pfeiffer, Stuttgart, oct. 1898) un article intitulé « Buddha » (pp. 24-38) qui mérite une mention. C'est de la bonne vulgarisation : une réserve toutefois s'impose. L'auteur discute le beau livre du Père Dahlmann sur les rapports du Mahābhārata et du Bouddhisme (2), et la discussion est de celles qui ne peuvent pas être fécondes, car les choses sont envisagées à un point de vue trop général, abstraction faite des questions philologiques qui permettent d'affirmer la priorité de telle ou de telle formule. La morale bouddhique (la haine ne s'apaise pas par la haine, etc) présente avec la morale brahmanique des rapports étroits ; on conclut très légitimement au manque d'originalité du Bouddhisme, dans ce domaine comme dans les autres. M. v. S. est partisan du système opposé

(1) On s'etonne que l'auteur s'exprime ainsi « Nothing is known of the life of the commentator Candrakîrti » : N'a-t-il pas sous la main le livre de Târanâtha, indispensable dans les recherches dont il s'occupe ?

(2) Buddha, ein Culturbild des Ostens, 1898.

« Je crois, nous dit-il, *aussi longtemps que le contraire n'est pas prouvé*, que nous devons regarder Bouddha comme le créateur et le « Bahnbrecher » d'une morale plus pure, et cela pour les raisons suivantes :

D'abord parce que la tradition indienne met les sentences dans la bouche de Bouddha lui-même.

Ensuite parce qu'on n'a pas démontré scientifiquement que les thèses morales de Bouddha existassent avant lui, ou fussent, comme le croit Dahlmann, une propriété banale de tous les penseurs indiens.

Enfin, — last not least — parce que l'influence extraordinaire, sans exemple dans l'Inde, que Bouddha a exercée me paraît beaucoup plus explicable dans cette hypothèse, que dis-je, tout à fait compréhensible (ja völlig begreiflich) ; tandis que dans l'hypothèse contraire, elle demeure en grande partie obscure ».

(A suivre.) L. V. P.

COMPTES-RENDUS.

Richard Pietschmann, *Theodorus Tabennesiota und die sahidische Uebersetzung des Osterfestbriefs des Athanasius vom Jahre 367* (Aus den Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-histor. Klasse, 1899, H. 1).

Nous avons montré, dans notre *Etude sur le cénobitisme pakhômien pendant le IVe siècle et la première moitié du Ve* (Paris, Fontemoing, 1898), que la recension bohirique de la Vie de Pakhôme (*Annales du Musée Guimet*, T. 17) mentionne et utilise la trente-neuvième lettre festale de S. Athanase, celle de l'année 367. « Voici, disions-nous (l. c., p. 226) les détails que donne la version bohirique sur cette lettre : .... *d'après la manière dont il explique les Livres de la Sainte Écriture et leur nombre .... dans la manière dont il nous a établi les sources de l'eau vivifiante, car ces eaux sont nombreuses, ainsi que ceux qui en boivent, c'est-à-dire ceux dont il parle dans cette lettre en disant : Ils ont fabriqué les livres qu'ils nomment Livres de dessins.... Veillons sur nous, afin de ne pas lire ces livres fabriqués par des hérétiques impurs, des athées et des impies véritables.* (Trad. de M. Amélineau). Cette lettre traitait donc du canon des Écritures, des apocryphes, des livres hérétiques. Or, nous lisons dans l'Index des lettres festales, pour l'année 367, ce qui suit : *Hoc quoque anno epistolam scripsit* (Athanasius) *necnon divinorum librorum canonem edidit.* (Migne, P. G, XXVI, col. 1359 ; cf. Larsow, *Die Festbr. des hl. Athan.*, Leipzig, 1852, p. 44). Cette 39me lettre nous a été conservée, au moins en partie. Migne (*l. c.*, col. 1435) en donne un fragment syriaque (version latine) et un fragment grec. *Quoniam nonnulli ausi sunt libros sibi conficere qui occulti dicuntur, et a græcis appellantur apocryphi, eosque permiscere dictatis a Spiritu Sancto libris, . visum est et mihi.... canonice definire quinam sint divini libri sanctæ ecclesiæ commissi ac traditi* Suit le canon de l'Ancien et du Nouveau Testament. Puis, la lettre continue : *Hi sunt* salutis fontes *unde satiantur ii qui viventium verborum ibi contentorum sitim præ se ferunt....* Et elle revient encore sur les apocryphes des hérétiques. Est-il possible de douter que la lettre pascale visée par la Vie bohirique soit bien celle de l'année 367 ? »

Dans l'entretemps, M. C. Schmidt publiait, avec une traduction et des notes, la version sahidique de cette même lettre (Nachrichten der K. Gesellsch. der Wissensch. zu Gottingen, Philol.-histor. Klasse, 1898, H. 2).

M. Pietschmann vient de reprendre l'étude de la question que nous avons signalée. La lettre festale dont parle la Vie bohirique de Pakhôme, est bien,

d'après lui aussi, celle de 367. Aux arguments que nous avons donnés, M. P. a pu en ajouter quelques autres, grâce surtout à une très heureuse restitution de quelques passages du texte bohirique, inspirée par les leçons de la recension sahidique de la lettre. Ainsi, il remarque qu'au lieu de **ⲉⲧⲉϥⲉⲣⲡⲓⲛⲓϫⲓⲛ** qui n'a aucun sens, il faut lire **ⲉⲧⲉϥⲉⲣⲕⲁⲛⲱⲛⲓϫⲓⲛ**, allusion évidente a la lettre d'Athanase. De même, le passage que M. Amélineau a traduit : *Ils ont fabriqué des livres qu'ils nomment Livres de dessins, y montrant des étoiles auxquelles ils donnent les noms des Saints,* donne, après une restitution convenable du texte, le sens suivant : *Ils ont fabriqué des livres qu'on nomme apocryphes, leur attribuant une grande autorité et leur donnant comme auteurs de saints personnages.* C'est la paraphrase d'un passage de la lettre festale. De celle-ci, l'auteur de la Vie de Pakhôme semble avoir eu sous les yeux, non seulement la version sahidique répandue parmi les moines, mais encore l'original grec.

Une difficulté s'offre à M. P.. A la suite de M. Achelis, il pense que Théodore est mort en 363 et que, par conséquent, la Vie bohirique se trompe en disant que ce moine reçut et traduisit la lettre pascale de 367. Nous croyons avoir suffisamment montré (l. c., p. 223 s., 226) que M. Achelis fait erreur et que Théodore est mort en 368. Nous ne nous sommes pas appuyé, pour établir cette proposition, sur les Vies coptes, mais sur la Vie grecque de Pakhôme, laquelle est l'original d'où les autres sont dérivées. Théodore a donc pu recevoir la lettre festale de 367. Il ne nous répugnerait pas toutefois d'admettre que toute cette histoire, rapportée seulement par les recensions égyptiennes, est une interpolation postérieure, sans valeur historique. Nous avons rencontré en effet, dans ces recensions, plus d'une interpolation semblable. Cette hypothèse serait-elle démontrée, qu'il n'en resterait pas moins établi d'après les données de la Vie bohirique, comme le remarque à bon droit M. P. (p. 102), « quelle importance on accorda bientôt au Canon de l'Ecriture dressé par Athanase, et quelle part les moines de la Haute-Egypte eurent à ce résultat ».

M. P. fait preuve de grandes qualités critiques dans la discussion du problème littéraire qui fait l'objet particulier de son étude, et il parle avec une sage réserve des problémes connexes qu'il ne peut que toucher en passant.

P. Ladeuze.

* * *

Prof. H. Benigni, *Patrologiae et Hagiographiae Copticae spicilegium collegit et illustravit. — I. Didachè Coptica, « Duarum Viarum » recensio coptica monastica Shenudii homiliis attributa, per arabicam versionem superstes.* Roma, Pustet, 1898, 23 p..

On sait que la Vie arabe de Schenoudi, publiée par M. Amélineau dans le tome IV des *Mémoires de la Mission archéol. française au Caire*, met, dans la bouche de ce moine, cette sorte de cathéchisme moral qu'on appelle les *Deux Voies* et qui forme la première partie de la *Didachè* (1). Dans la brochure

(1) Cf. Ladeuze, *Etude sur le cénobitisme pakhômien*, Paris, Fontemoing, 1898, p. 129, s..

que nous analysons, M. Benigni s'occupe de cette nouvelle recension et du problème littéraire qu'elle soulève. Elle ne peut pas dériver ni de l'Epître de Barnabé, ni des Constitutions Apostoliques (p. 7). Elle dépend donc, conclut l'auteur, ou de la Didache elle-même ou des Canons des Apôtres Suit une comparaison analytique de ces trois recensions dont M. Benigni reproduit la version latine en trois colonnes parallèles. Voici les résultats de cette comparaison : La nouvelle version copte ne dépend pas des Canons des Apôtres. Elle dérive d'une recension de la Didache, différente du texte de Bryennios, celle probablement d'où sont dérivés les Canons apostoliques. L'étude se termine par quelques remarques sur l'histoire de la Didachè. Dans le cours des temps, les autres parties de cet ouvrage ne furent plus employées. Seules, les Deux Voies survécurent ; et, comme la recension retrouvée dans la Vie de Schenoudi est de toutes la plus récente, on peut conclure que c'est parmi les moines coptes que la Didache fut lue en dernier lieu.

M. Benigni semble ignorer l'étude que M. Iselin a publiée, en 1895, dans les *Texte und Unters. zur Gesch. der altchr. Lit., XIII, 1 : Eine bisher unbekannte Version des ersten Theiles der Apostellehre.* Dans cette dissertation, M. Iselin a abondamment prouvé que la recension fournie par la Vie de Schenoudi ne dépend ni de Barnabé, ni des Constitutions, ni des Canons Apostoliques. Dépend elle de la Didaché elle-même, ou d'un écrit plus ancien sur les Deux Voies, écrit qui aurait été une source de la Didache, telle est la question qui restait à résoudre. Mais, comme l'a fait remarquer M. Jülicher dans la *Theol. Literaturz.*, 1896, n° 1, cette question ne peut pas être tranchée. Si, plusieurs fois, la version arabe s'éloigne du texte de la Doctrine (Bryennios) pour se rapprocher d'autres recensions, le fait peut s'expliquer soit par l'emploi d'une recension de la Didache différente de celle que nous possédons, soit par la dépendance immédiate vis-à-vis d'un écrit plus ancien sur les Deux Voies. Les deux hypothèses étant possibles, ni l'une ni l'autre ne s'impose, aussi longtemps du moins qu'un nouvel élément n'intervient pas dans le débat. Notre version arabe ne peut donc nous servir qu'à reconstituer une leçon plus ancienne des Deux Voies.

Ces remarques ne nous empêchent nullement de reconnaître les mérites de l'étude de M. Benigni. Il a d'abord, sur plus d'un point, corrigé la traduction de M. Amelineau. De même, dans ses notes, il a prouvé, par de nouveaux arguments, que la version arabe ne peut pas être dérivée des Canons apostoliques, et il a mieux mis en lumière ses ressemblances avec la Didache. Nous aurions voulu voir dans son tableau comparatif, à côté de la Didaché et des Canons Apostoliques, les autres textes qui contiennent les Deux Voies. L'auteur eût pu remarquer par là comment parfois la version arabe s'éloigne de la Didachè de la même manière que les autres recensions.

Quelques critiques de détail, avant de finir. Il n'est pas prouvé que notre version arabe ait été faite sur un texte sahidique (p. 5) : l'auteur du panégyrique arabe s'est également servi de documents bohiriques. L'original sahidique de ce panégyrique n'est pas complètement perdu (ib.). La version arabe n'a pas d'ordinaire rendu très fidèlement son texte (p. 6). Enfin, ce n'est pas en 451, mais en 452 que Schenoudi mourut. P. LADEUZE.

CHRONIQUE.

— M. A. Bauer nous donne dans la *Revue Historique* (Mai-Juin 1899, p. 123 s.) un aperçu sur les papyrus trouvés en Egypte dans ces dernières années et sur les travaux auxquels ils ont donné lieu.

— Le P. A. Deiber s'occupe encore, dans la *Revue Biblique*, n° 2, de *La stèle de Mineptah*. Il met sous les yeux du lecteur l'examen du texte lui-même, les hypothèses auxquelles il prête et leur discussion.

— M. Richard Pietschmann nous communique, dans les *Nachr. der K. Gesells. der Wissensch. zu Göttingen* (Phil.-hist. Klasse, 1899, H. 1) le texte et la traduction de deux fragments bohiriques des Apophtegmes des Pères, qui semblent être du IXe ou du Xe siècle. M. P. a retrouvé, dans Rosweyd, une version latine fort analogue au récit de l'un de nos deux fragments.

— Le n° 1 de la *Revue de l'Orient chrétien* de cette année renferme la traduction de la messe copte faite par Mgr Macaire, administrateur apostolique du patriarcal d'Alexandrie ; ainsi que la suite du texte et de la traduction de l'ordinal copte (Dr Ermoni.)

* * *

— Les livraisons 6-9 du vol. III du *Recueil d'Archéologie Orientale* de M. Clermont-Ganneau viennent de paraître chez Leroux. Nous y relevons : § 12. *Le dieu Tamoûz et Melek Taoûs*. — § 13. *Jéhovah et la déesse Qadech*. — § 16. *Chroniques syriaques relatives à la Syrie arabe*. — § 19. *Les noms de la chauve-souris en syriaque et en hébreu*.

— Nous n'avions jusqu'ici, comme ouvrage d'ensemble sur la littérature syriaque, que la *Bibliotheca Orientalis* d'Assémani, avec un article que M. Wright écrivit, en 1887, dans l'*Encyclopedia britannica*. Cette lacune vient d'être comblée, et de main de maître, par M Rubens Duval, professeur au Collège de France

(*Anciennes littératures chrétiennes. II La littérature syriaque*, Paris, Lecoffre, 1899). Son ouvrage, que nous venons de recevoir, est destiné à donner au public une idée exacte de la littérature syriaque, des principaux auteurs qui ont écrit en cette langue, des travaux faits jusqu'ici sur cette littérature. La première partie est consacrée à la littérature syriaque et à ses différents genres ; la seconde donne de courtes notices sur les principaux auteurs syriaques. M. Duval est au courant de toutes les publications sur la matière qu'il traite, et il a su mettre de la clarté dans ses divisions et son style.

— Dans la *Zeitschrift des D. M. G.* (Bd. III, H. I), H. Grimme reprend la défense de sa théorie sur la versification syriaque contre les arguments de Brockelman, d'après qui la versification syriaque est uniquement basée sur le nombre des syllabes.

— Nous avons à signaler plusieurs publications de M. l'abbé Nau : *Analyse des parties inédites de la chronique attribuée à Denys de Tellmahré* (chronique que M. Nau a prouvé être antérieure à ce patriarche jacobite et avoir été rédigée probablement par Josué le stylite), Leroux, 1898 ; *Les Plérophories de Jean, évêque de Maiouma* (récits anecdotiques relatifs au Ve siècle), Leroux, 1898 ; *Les fils de Jonadab, fils de Réchab et les îles Fortunées*, texte syriaque de Jacques d'Edesse, Leroux, 1899.

— M. Nau a encore publié dans la *Revue de l'Orient chrétien* (1898) la traduction française de *La Version syriaque inédite des martyres de S. Pierre, de S. Paul et de S. Luc.* Il est d'avis que les Martyres des SS. Pierre et Paul trahissent des opinions esséniennes et non manichéennes. Quant aux Actes de S. Luc qui existent en copte et en éthiopien, ils pourraient bien avoir été écrits d'abord en grec et être passés du grec en copte et en syriaque.

— Dom Parisot a publié, dans le *Journal asiatique*, les résultats de la mission que lui a confiée le Gouvernement français pour étudier le dialecte syriaque de *Ma'lula*. Ce village, avec deux autres ses voisins, est le seul endroit de la Syrie où l'on parle encore syriaque. Le dialecte de Ma'lula paraît à D. Parisot, comme à Mgr David, tenir le milieu entre les dialectes syriaques palestiniens et ceux de l'Orient.

— La seconde partie du livre de M. Reckendorf sur la syntaxe arabe (*Die syntaktischen Verhaeltnisse des Arabischen*, Leide, Brill), dont la première parut en 1895, vient d'être publiée.

— Le fasc. IX des *Apocryphes éthiopiens* traduits en français par M. R. Basset, contient l'*Apocalypse d'Esdras*. L'introduction rappelle les différentes éditions qui ont été faites du IVe livre d'Esdras, et résume les travaux dont ce livre a fait le sujet. La traduction française du texte éthiopien est accompagnée de notes qui signalent les variantes des autres versions, syriaque, arabe et latine.

— M. E. A. Wallis Budge a publié à Londres (H. Frowde, 1899) le texte éthiopien des Actes apocryphes des Apôtres (*The contendings of the Apostles.... vol. I. The Ethiopic Text.*). L'auteur adopte l'opinion de M. Guidi : la recension éthiopienne a été prise sur une version arabe, provenant elle-même d une traduction en copte sahidique ; et elle ne remonte pas au-delà du XIVe s.. C'est dire qu'elle n'a pas grande importance pour la détermination des éléments qui sont insérés dans les Actes apocryphes des Apôtres. Relativement aux Actes de S. Paul cependant, la version éthiopienne gardera quelque valeur pour résoudre la question de la composition primitive des *Acta Pauli*.

* * *

— Nous avons reçu la huitième édition des *Rudimenta linguae hebraicae* de C. H. Vosen, revus et augmentés par Fr. Kaulen.

— Le *Handcommentar zum Alten Testament* de M. Nowack s'est augmenté l'an dernier de plusieurs commentaires : *Das Deuteronomium*, par M. Steuernagel ; *Die Sprüche*, par M. Frankenberg ; *Prediger und Hoheslied*, par M. Siegfried.

— Le P. Fonck recherche, dans les *Stimmen aus Maria Laach*, 1898, H. 2, quelle fleur représente le lis biblique de l'Ancien et du Nouveau Testament (*Die biblische Lilie*). Il se prononce pour le lis de nos jardins, en qui on retrouve toutes les caractéristiques données par la Bible, et dont, en Syrie, il est vrai de dire qu'il « croît entre les épines ».

— Dans la *Zeitschrift für Kathol. Theol.*, 1899, n° 2, L. Fonck s'occupe de la tendance générale de la critique de l'Ancien Testament et y croit constater un retour vers la tradition qu'il compare au mouvement traditionnel (?) donné jadis par Harnack (Chron. der christ. Litt., Einleit.) à la critique du Nouveau Testament et de la littérature chrétienne primitive.

— Nous signalons deux conférences de M. Kittel concernant la théologie de l'Ancien Testament (*Zur Theologie des A. T.*, Leipzig, Hinrichs, 1899). La première montre comment l'exégèse biblique doit être positive et historique, quoique, en matière religieuse, la foi soit la condition de la complète intelligence. Dans la seconde, l'auteur discute la signification des fameux passages d'Isaïe relatifs au Serviteur de Jahvé.

— Ces mêmes passages d'Isaïe ont été étudiés par M. Selling (*Serubbabel, Ein Beitrag zur Geschichte der messianischen Erwartung und der Entsstehung des Judenthums*, Leipzig, Deichert, 1898). Ce livre sur Zorobabel et le messianisme postexilien est plein d'hypothèses souvent peu vraisemblables et d'arguments plus subtils que concluants.

— M. Bertholet (*Zu Jesaia 53*. Fribourg, Mohr, 1899) nous présente, à son tour, une nouvelle hypothèse. Le Serviteur de Jahvé, dans la plupart des morceaux qui le concernent, serait le docteur de la Loi, le docteur-type, non un individu, et Zorobabel moins que tout autre.

— M. J. Boehmer (*Reich Gottes und Menschensohn im Buche Daniel*, Leipzig, Deichert, 1899) pense que les critiques se sont trop attachés à l'extérieur du livre de Daniel, en négligeant l'idée fondamentale qui en fait l'unité. Cette idée est celle du royaume de Dieu. L'ouvrage de M. Boehmer renferme d'intéressantes observations sur la dépendance de Daniel à l'égard des anciens prophètes, et sur sa méthode exégétique, sur l'idée du règne de Dieu, sur le sens des quatre empires, etc..

— M. Frey a étudié le culte des morts chez les anciens Israélites (*Tod, Seelenglaube und Seelenkult im altem Israel*, Leipzig, Deichert, 1898).

* * *

— M. Sylvain Lévi a publié, chez Leroux, une étude approfondie de *La doctrine du Sacrifice dans les Brâhmanas*.

— Sous le titre de *Sources de la lexicographie sanscrite*, l'Académie des sciences de Vienne donne des éditions critiques les lexiques sanscrits parvenus jusqu'à nous. Le troisième volume de cette collection vient de paraître (*The Mankhakoça*, edited with Extracts from the Commentary and three Indexes, by Th. Zachariae, Vienne, Hölder, 1898).

— M. W. G. Aston vient d'écrire l'histoire de la littérature japonaise (*A history of Japanese Literature*, London, Heinemann, 1899). L'auteur divise cette histoire en huit périodes dont la première ne commence pas avant le V[e] ou le VI[e] siècle de notre ère. L'ensemble de cette littérature manifeste un art délicat et fin, qui approche parfois de la grandeur sans jamais l'atteindre. Elle n'a rien créé qui puisse prétendre à une valeur universelle.

— M. Grenard à publié, chez Leroux, trois volumes in-4° sur sa *Mission scientifique dans la Haute-Asie* (1890-1895). Le deuxième volume traite de la religion, des pratiques religieuses et de la survivance des anciens cultes. Le Thibet est bien éloigné de la doctrine bouddhiste primitive. Celle-ci disparaît sous l'apport des mythologies brahmaniques et des superstitions populaires.

— M. P. Hermann nous donne une nouvelle Mythologie allemande. (*Deutsche Mythologie in gemeinverstaendlicher Darstellung*, Leipzig, 1898). Négligeant tout appareil scientifique, et voulant éviter la discussion, l'auteur, qui s'adresse au grand public, expose sur les conceptions religieuses et métaphysiques des anciens Germains, non les différentes théories émises jusqu'à ce jour, mais seulement celle qui lui semble la plus vraisemblable.

— M. Otto Gilbert s'efforce d'expliquer l'origine des croyances religieuses des Grecs. (*Griechische Götterlehre, in ihren Grundzügen dargestellt*, Leipzig, Avenarius, 1898). M. Henri Weil fait une longue critique de cet ouvrage dans le *Journal des Savants*, Mai, 1899.

* * *

— La troisième édition des tt. II et III du grand ouvrage de E. Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, vient de paraître chez Hinrichs à Leipzig. Voilà bien un excellent instrument pour connaître le monde juif, au temps de Jésus-Christ, de 175 avant à 135 après. Le second volume donne d'abord une énumération soigneuse des trente-trois villes de culture grecque en Palestine. Il passe ensuite en revue toutes les parties de la constitution judaïque : sanhédrin, sacerdoce, culte, fonctions diverses, etc.. M. Schürer décrit très bien les sectes des Pharisiens et des Sadducéens, mais il a tort de présenter les Pharisiens comme les représentants classiques du judaïsme postexilien. Le troisième volume débute par une revue rapide des établissements juifs de la

Diaspora. Il s'occupe surtout de la littérature juive du temps, palestinienne et helléniste, et se termine par la revue des pseudépigraphes.

— Les prescriptions de la Mischna descendent jusque dans les détails de la vie quotidienne et nous permettent ainsi de nous représenter la civilisation de la Palestine dans les premiers siècles chrétiens. L'ouvrage de M. KRENGEL, *Das Hausgerät in der Misna* (I Th., Frankf. an M., Kauffmann, 1899) sera très utile à ce point de vue

— Le problème des Synoptiques occupe encore passionnément les critiques. En Angleterre, M. WRIGHT (*Some New Testament Problems*, London, Methuen et C°, 1898) se rallie à l'hypothèse de la tradition orale.

L'hypothèse de la dépendance mutuelle est défendue en Allemagne par M. HADORN, *Die Entstehung des Markus-Evangeliums auf grund der synoptische Vergleichung aufs neue antersucht.* (Beiträge zur Forderung Christ. Theol. herausgegeben von Proff. DD. H. Schlatter und H. Cremer, 2 Jahrg., 1898, 4 Heft.)

— Nous signalons, dans le n° d'Avril de la *Revue Biblique*, un important article du P. ROSE, *Etudes évangéliques : la conception surnaturelle de Jésus.* L'auteur résume d'abord les arguments desquels la critique rationaliste conclut que les deux premiers chapitres de S. Luc et de S. Matthieu ne sont pas des pages d'histoire et que la croyance en la conception surnaturelle et en la naissance virginale est relativement récente, et le résultat combiné de la spéculation théologique et de la légende populaire. Il montre ensuite qu'il n'est pas permis de reconnaître en S. Marc, en S. Paul et en S. Jean une croyance primitive qui exclurait la conception surnaturelle. Puis, il prouve la valeur historique du récit de S. Luc. Une courte enquête sur la tradition conclut son travail.

— A la suite de l'article du P. Rose, nous lisons, dans la même Revue, un article du P. CALMES sur *Le prologue du IV° évangile et la doctrine de l'Incarnation.* En voici la conclusion : « La doctrine christologique, telle que l'entend la plus ancienne tradition chrétienne, trouve un fondement solide dans le quatrième évangile. Aussi bien par sa naissance dans le temps que par sa génération éternelle, le Christ johannique est vraiment le Fils de Dieu. »

— M. BATIFFOL s'occupe, dans le n° 2 de la Revue biblique *De l'attribution de l'épître aux Hébreux à Saint Barnabé.* A la fin du

second siècle, deux opinions ont cours au sujet de cette épître, l'une qui met en avant le nom de S. Barnabé, l'autre celui de S. Clément — sans parler du sentiment appelé à prévaloir qui prononce le nom de S. Paul La plus ancienne attestation de l'attribution de l'épître aux Hébreux à Barnabé est de Tertullien. Les écrivains latins de la seconde moitié du IVe s. sont les premiers, dans ces Eglises, à attribuer à S. Paul l'épître aux Hébreux sans plus d'hésitation A la fin du IVe siècle, cette attribution est reçue partout. Or, dans la version latine de la dixième des homélies attribuées à Origène, un passage de la lettre aux Hébreux est dit être de S. Barnabé. Cette attribution n'est pas d'Origène qui professait que l'auteur de cette épître était inconnu. Elle provient donc du latin qui a traduit cette homélie, et qui, d'après ce qui précède, doit avoir vécu avant le Ve siècle.

— Dans le même n° de la Revue Biblique, M. Ermoni examine la tentative qu'ont faite plusieurs critiques de reconstituer, à l'aide des deux épîtres canoniques, les principaux fragments d'une autre épître de S. Paul aux Corinthiens et d'une quatrième des Corinthiens à S. Paul. Les uns se sont contentés de détacher, des deux lettres canoniques, certains petits fragments avec lesquels ils ont prétendu reconstituer la plus ancienne épître aux Corinthiens. D'après les autres, les quatre chapitres (X-XIII) de la IIa ad Cor. doivent être regardés comme constituant une lettre à part. M. Ermoni montre qu'aucune des deux hypothèses n'est fondée.

— A noter, sur l'hypothèse d'une double recension des Actes, A. Harnack, *Das Aposteldecret und die Blass'sche Hypothese* (aus *Sitzunsber. der Akad. der Wissensch.*) Berlin, 1899, 27 p..

— Nous signalons l'étude de M. J. Boehmer *Das Biblische « Im Namen »*, Giessen, Ricker, 1898. L'auteur y a en vue la formule du baptême. Pour l'expliquer, il recourt à l'Ancien Testament, et examine, avec une grande érudition, tous les passages où les éléments qui la composent sont employés.

— M. Hastings a donné, dans l'*Expository Times* de janvier 1899, une étude sur le mot *Paraclet* dans le Nouveau Testament. Ce mot ne se rencontre que dans cinq passages ; il faut, à son avis, l'interpréter, à chacun de ces endroits, dans le sens d'avocat.

— Le mémoire de M. Larsen, lu au congrès protestant de Stockholm (*Jesus und die Religionsgeschichte*, Mohr, 1898) contient d'abord une critique très vive, peut-être superflue, d'hypothèses

fantaisistes qui ont été risquées sur la dépendance de l'histoire évangélique à l'égard des légendes de Krishna et de Boudda, ou sur le rapport du dogme trinitaire avec la mythologie chaldéenne. On veut ensuite montrer que la véritable grandeur du Christ consiste « en ce qu'il s'est senti fils de Dieu ».

— Le témoignage de papyrus gréco-égyptiens a montré qu'il existait en Egypte, sous le Haut-Empire, un système de recensements périodiques effectués tous les quatorze ans. On a prouvé aussi que pareil recensement a pu avoir lieu en l'an 9 av. J.-C.. M. Ramsay (*Was Christ born at Bethleem*, New-York, Putnam, 1898) a essayé de tirer parti de cette découverte pour confirmer le témoignage de S. Luc sur les circonstances de la naissance de Jésus. Le Christ est bien né à Béthléem : S. Luc a connu les circonstances de cette naissance par la Vierge Marie.

— Le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, publié sous les auspices de l'éminent recteur de Toulouse, M. Batiffol, aborde, dès le deuxième numéro de sa nouvelle série (février 1899), un côté très actuel de la question biblique, par un article du P. Lagrange : *L'esprit traditionnel et l'esprit critique, à propos des origines de la Vulgate.* L'idée dominante de cet article est que, dans l'Eglise, l'esprit critique est vraiment traditionnel. Il s'y agit de l'histoire du conflit qui s'éleva, au Ve siècle, entre S. Jérôme et S. Augustin, au sujet du texte de la Sainte Ecriture.

* * *

— M. A. Robinson recherche (*Expositor*, Janv. 1899, *Liturgical Echoes in Polycarp's Praeyer*), dans les documents liturgiques des premiers siècles, des endroits parallèles à la prière que la lettre de l'Eglise de Smyrne sur le martyre de S. Polycarpe met dans la bouche de celui-ci au moment où il a été attaché au poteau.

— M. Funk, dans son article, *Die Symbolstücke in der Ægyptischen Kirchenordnung und den Kanones Hippolyti* (Tüb. Quart., 1899) arrive à cette conclusion : Le symbole renfermé dans les Canons d'Hippolyte ne prouve pas l'origine romaine de ces Canons.

— Les Centons homériques sont des vers d'Homère choisis, groupés, adaptés et retouchés de façon à leur faire exprimer les récits de l'Evangile. S. Jérôme en fait déjà mention. M. Rendel Harris (*The Homeric Centones and the Acts of Pilate*, London,

Clay, 1898) a constaté que les Centons homériques ressemblaient aux Actes de Pilate, plus généralement connus sous le nom d'Evangile de Nicodème, dont les deux parties, les *Gesta Pilati* et le *Descensus Christi ad inferos* correspondent à l'Iliade et à l'Odyssée. De là, le problème de la parenté entre les Centons et les Actes. M. Harris indique dans quelle direction il faudra diriger l'enquête.

— M. Monceaux a donné, dans la *Revue de philologie* (janvier 1898) un essai de classement chronologique des œuvres de Tertullien. Cette étude est surtout dirigée contre M. Noeldechen.

— Deux nouveaux volumes de la Collection des écrivains ecclésiastiques grecs des trois premiers siècles entreprise par l'Académie de Berlin ont paru cette année : *Origenes Werke*. Bd. I *Die Schrifte von Martyrium. Buch I-IV Gegen Celsus*. — Bd. II. *Buch V-VIII Gegen Celsus. Die Schrift vom Gebet*, herausg. von Dr P. Koetschau. Dans les introductions, l'éditeur s'occupe du temps, du lieu et du but du traité ; de son contenu et de sa division ; de l'histoire du texte, des manuscrits et des éditions.

— On a trouvé, dans la bibliothèque Bodléenne, un manuscrit des Constitutions Apostoliques du XIe s., plus ancien que les manuscrits employés par Lagarde pour l'édition de cet ouvrage. Eb. Nestle se propose de l'utiliser. Il pourrait jeter quelque lumière sur les questions de critique littéraire qui se rattachent aux Constitutions Apostoliques et sur lesquelles l'accord est loin d'être fait. (Cf. *Theol. Litz.*, 1899, n° 7).

— La *Passio SS. Montani et Gemelli*, qu'on regardait généralement comme un document précieux pour l'histoire des persécutions et qu'on a récemment présentée comme un faux ou une imitation des *Acta SS. Perpetuae et Felicitatis*, a été étudiée à nouveau par M. P. Franchi de' Cavalieri (Roem. Quartalschrift, 1898). Il en donne une édition excellente, et il pense que cette *Passio* est l'œuvre d'un imitateur de S. Cyprien et qu'elle a été écrite peu de temps après l'évènement. Pour la première partie, elle suit la *Passio Perpetuae*, mais la narration qui suit, est une relation sérieuse et sincère.

— M. Wobbermin a découvert, dans un manuscrit du mont Athos, un bon nombre de textes liturgiques, précédés d'une lettre dogmatique περὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ. La première et la quinzième prière portent le nom de Sérapion, évêque de Thmuis, dans la Basse-Egypte,

ami de S. Athanase. En tout cas, le contenu de ces pièces semble indiquer que l'on n'en peut retarder l'origine au delà du milieu du IVe siècle. M. Batiffol, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique* (mars, 1899, *Une découverte liturgique*) s'occupe de ces prières. De leur examen, il conclut que la liturgie égyptienne était, dans la première moitié du IVe s., une liturgie identique à la liturgie syrienne.

— M. R. Helm a édité, chez Teubner, *Fabii Planciadis Fulgentii V. C. Opera ; accedunt Fabii Claudii Gordian Fulgentii de aetatibus mundi et hominis, et S. Fulgentii Episcopi super Thebaiden.* M. Helm a mis hors de doute l'identité du mythographe et de l'historien Fulgence. Il n'hésite pas non plus à identifier avec ce mythographe-historien, l'évêque qui joua un rôle important dans les controverses ariennes, le disciple le plus éminent de S. Augustin.

— La question de l' « Ambrosiaster » (nom par lequel on désigne l'auteur inconnu des Commentaires sur S. Paul, attribués autrefois à S. Ambroise) est fort célèbre. Dom Morin nous indique, d'une façon sommaire, dans la *Rev. d'hist. et de littér. relig.* (1899, n° 2), les résultats auxquels il est parvenu après une longue étude de cette question. Il énonce d'abord quelques propositions sur lesquelles il faut être bien fixé dès l'abord : l'Ambrosiaster et l'auteur des Questions sur l'A. et le N. T. sont un même personnage ; il était contemporain de Damase (366-384) et vivait à Rome. L'auteur nous montre alors un nombre relativement considérable d'analogies philologiques et doctrinales entre les Commentaires sur S. Paul et les Questions sur l'A. et le N. T., d'une part, et, d'autre part, l'opuscule sur la Trinité et l'Incarnation du juif converti Isaac, contemporain de Damase, l'adversaire et le calomniateur de ce pape. Les traits caractéristiques de l'Ambrosiaster, tels qu'ils se révèlent dans son œuvre, un esprit frondeur et toujours prêt à censurer, ses accointances avec le judaïsme, son tempérament de légiste, répondent bien à ceux que l'histoire nous révèle chez Isaac. Enfin, dans l'hypothèse qu'Isaac soit l'auteur des Commentaires et des Questions, on s'explique à merveille la destinée de ces écrits, qui, dès la fin du IVe siècle, circulaient anonymes, et qui plus tard fut successivement attribué à divers auteurs universellement révérés.

— Synésius, l'évêque de Ptolémaïs, est une curieuse figure de la première moitié du Ve siècle. Ses lettres, notamment, jettent une

vive lumière sur son époque. M. W. Fritz (*Die Briefe des Bischofs Synesius.* Ein Beitrag zur Geschichte des Attizismus, Leipzig, Teubner, 1898) ne les a étudiées qu'en philologue, et en a décrit les manuscrits, les éditions, les particularités grammaticales.

— M. S. Vailhé étudie, dans les *Echos d'Orient* (avril 1899), *L'ancien patriarcat d'Antioche.* La première partie de son article s'occupe de la formation et de la composition de ce patriarcat. Dans la seconde partie, l'auteur montre comment, au Ve siècle, Antioche essuya divers assauts des nestoriens et des eutychiens, qui lui enlevèrent plusieurs provinces orientales.

— M. Mowat (*Bulletin des Antiquaires de France*, 1898, p. 121) voit, dans la célèbre formule en acrostiche ΙΧΘΥΣ, Ἰησοῦς Χρειστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ, le décalque chrétien des noms de Domitien sur les monnaies alexandrines : Αὐτοκράτωρ Καῖσαρ Θεοῦ υἱὸς Δομιτιανός. Cette manière de procéder est tellement conforme aux habitudes du christianisme alexandrin que l'on est séduit et convaincu dès le premier abord par l'hypothèse.

— Dans les *Annales de Saint-Louis des Français* (1898), M. Viteau étudie *La légende de Ste Catherine* (Écaterine). La plus grande partie du récit est fabuleuse. On en pourrait tirer cependant qu'il exista à Alexandrie une jeune vierge du nom d'Ecaterine, fille de Kostos ou de Kontos, qui fut décapitée pour la foi en 305.

— Le P. Thurston S. J., s'occupe, dans The Mont 1899, de *St Mary Magdalene and the early Saints of Provence.* Il accepte la théorie de M. l'abbé Duchesne, et attire l'attention sur une notice contenue dans un martyrologe anglo-saxon du IXe s. : c'est un chaînon nouveau à signaler dans l'évolution de la légende.

— Le P. Savio a publié à Turin (Bocca, 1899) le premier volume d'un travail très important, *Gli antichi vescovi d'Italia dalle origini al 1300 descritti per regioni. Il Piemonte.* Voici la grande conclusion qui ressort de cette étude : La propagation du christianisme dans la Haute Italie fut relativement tardive, de même que l'établissement des évêchés. Milan, dont les origines remontent le plus haut, semble ne pas avoir eu d'évêque avant le troisième siècle.

— D. G. Morin a examiné, dans les *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire* de l'Ecole française de Rome (1898) l'inscription du plateau d'argent trouvé en 1729 dans le Derbyshire : *Exsuperius*

Episcopus Ecclesiae Bogiensi dedit (suit le monogramme du Christ). Ce plateau est un missorium offert à l'église de Bayeux par son premier évêque. Le monogramme du Christ employé isolément comme symbole ne se rencontrant pas avant Constantin, il s'ensuit qu'on ne peut pas placer l'épiscopat de S. Exupère avant la fin du IVe s. Celui-ci ne fut donc pas envoyé en Gaule par S. Clément de Rome.

— M. P. Allard a écrit, dans la collection « *Les Saints* », l'histoire de *Saint Basile* (Paris, Lecoffre, 1899). L'auteur s'est adressé de préférence à Basile lui-même et aux témoins de sa vie. C'est ce qui constitue le mérite original de ce livre remarquable qui fait revivre l'une des époques les plus importantes du christianisme.

— A la même époque, appartient *Saint Ambroise*, dont M. le duc DE BROGLIE nous retrace, dans la même collection, la belle et féconde existence épiscopale. S. Ambroise fut un grand évêque, un grand politique, un grand moraliste ; ce sont ces traits qui ont été mis en valeur. Toutefois, c'est spécialement l'évêque politique qui a été dessiné.

— M. S. VAILHÉ a étudié, dans le *Bessarione*, 1898, *Les premiers monastères de Palestine*, et *Les monastères de Palestine*.

— M. J. PARGOIRE s'occupe, dans le n° de février des *Echos d'Orient*, de la *Date de la mort de S. Isaac*, le fondateur du monastère de Dalmate, le premier et le plus ancien de Constantinople. Voici ses conclusions : 1° S. Isaac n'est pas mort en 383, comme on le croit d'ordinaire ; 2° S. Isaac a prolongé sa carrière jusque sous l'épiscopat d'Attique, sans qu'on puisse d'ailleurs fixer l'année précise de sa mort ; 3° S. Isaac est, d'après toutes les apparences, l'Isaac ennemi de S. Jean Chrysostôme, dont parlent Palladius et Sozomène.

— M. A. DUFOURCQ a ouvert, le 15 décembre dernier, un cours libre sur les Gesta Martyrum des premiers siècles à l'Ecole Pratique des Hautes-Etudes, section des Sciences Religieuses. Sa leçon d'ouverture est publiée, dans la Revue d'Histoire et de Littérature religieuses (Mai-Juin, 1899, p. 239 s.) : *Comment, dans l'Empire romain, les foules ont-elles passé des religions locales à la religion universelle, le Christianisme ?* Il y développe ces trois propositions : Tandis que l'élite humaine se rallia au christianisme sitôt qu'il fut connu, les masses populaires lui demeurèrent beaucoup plus longtemps hostiles. La principale cause de cette résistance se

doit chercher dans la survivance des cultes locaux qui ont traversé sans encombre la religion officielle gréco-romaine C'est le culte des martyrs qui a conquis le monde à la foi du Christ ; par lui, le Christianisme, religion universelle, prolongeait, en quelque sorte, les religions locales. Cette troisième proposition est loin d'être démontrée, nous semble-t-il, par les considérations de M. Dufourcq.

— La question de l'idolâtrie en Gaule au VIe et au VIIe s. n'a pas encore été clairement résolue. M. Vacandard s'en occupe, dans le n° d'Avril de la Rev. des Quest Histor., et il arrive à ces conclusions : Le culte officiel du paganisme était aboli en Gaule, même chez les Francs sous les successeurs immédiats de Clovis. Mais le culte idolâtrique se maintint dans les campagnes jusque vers le milieu du VIIe s., ayant pour adeptes, en certains endroits, des groupes importants. Ce culte comprenait des actes formels d'idolâtrie. Vers la fin de la période, l'idolâtrie se trouve localisée dans le nord de la Gaule.

— Dom Louis Lévêque (Revue des Questions historiques, avril 1899 : *S. Augustin de Cantorbéry ; Première mission bénédictine*) considère S. Augustin et ses compagnons au point de vue monastique. Il contribue par là à nous faire comprendre le vrai caractère de l'apostolat bénédictin.

— M. H. Feasey a écrit un livre intitulé *Monasticism : what is it ?*. L'auteur veut éclairer le grand public protestant d'Angleterre sur la nature du monachisme, sa méthode, son but, la classification et la variété des ordres religieux. Il suit le développement du monachisme à partir de ses origines orientales, et entre dans de nombreux détails sur l'action civilisatrice des moines.

— L'on sait la grande importance qu'a pour les Vieux-Catholiques en général, la question de la validité de l'ordination des évêques d'Utrecht. Elle est traitée à nouveau par J. Van Thiel, (*Die Gültigkeit der Bischofsweihen in der altkatholischen Kirche von Utrecht*) dans le n° 2 de la *Revue internationale de théologie.*

— Le pasteur Paul Verdeil a publiquement soutenu, devant la faculté de théologie protestante de Montauban, en juillet dernier, une thèse intitulée : *Esquisse d'une étude sur le mouvement vieux-catholique dans les pays de langue allemande.* M. Richterich, un vieux-catholique, dans le n° 2 de la *Rev. intern. de théol.*, apprécie cette étude et y relève « des inexactitudes, des erreurs d'appréciation sur le but et la signification » de sa secte.

— La *Symbolique* de l'Eglise grecque orthodoxe a été l'objet, en ce siècle, de plusieurs ouvrages importants, comme p. e. de celui de J. Kattenbusch (*Lehrbuch der vergleich. Confessionskunde*, I Bd; *Die orthod. anatol. Kirche*, 1892). Mais ces traités ne font aucune mention des nombreuses professions de foi imposées par l'Eglise orthodoxe à ceux qui veulent entrer dans son sein. Cet oubli est réparé, en partie, par M. L. Petit, dans un article des *Echos d'Orient* (Février 1899) intitulé : *L'entrée des catholiques dans l'Eglise orthodoxe*. L'auteur nous fait parcourir les phases successives du rituel employé par les orthodoxes, pour l'entrée des catholiques dans leur Eglise.

— Dans la même Revue (Avril-Mai 1899), M. G. Jacquemier nous parle de *L'Extrême-Onction chez les Grecs*. Il étudie la discipline actuelle de l'Eglise grecque sur ce sacrement, et signale les particularités doctrinales qui la caractérisent. En terminant, il examine la coutume qu'ont les Grecs d'administrer l'Extrême-onction aux personnes en bonne santé.

— M. le baron d'Avril (*Les Grecs melkites*, Extr. de la *Rev. de l'Or. chrétien*, Paris, Challamel, 1899) continue la série de ses publications sur les Eglises d'Orient. Il retrace, dans cette brochure, l'histoire de l'Eglise grecque romaine depuis 1830.

— Le D^r^ Ph. Meyer vient de publier, dans les *Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche* (III B., Heft 6, Leigzig, Dieterich, 1899), une étude sur la littérature théologique de l'église grecque au XVIe siècle. Cette étude est ainsi comme la continuation de celle que M. Ehrhard a faite sur la littérature théologique byzantine, dans la seconde édition de la Geschichte der byzantinischen Litteratur de Krumbacher.

— MM. Lamairesse et Dujarric sont de ceux qui croient à la puissance civilisatrice de l'Islam. Pour la faire connaître, ils viennent de publier la *Vie de Mahomet d'après la tradition* (Paris, Maisonneuve, 1898, 2 vol.). Ils ont traduit librement le grand ouvrage d'un historien persan, Mohammed Mirkhond, où se trouvent réunies les traditions populaires qui constituent l'histoire légendaire du Prophète.

— L'histoire des Dogmes de A. Harnack fait trop oublier l'Essai sur le développement de la doctrine chrétienne que le Card. Newman publia en 1845. C'est très opportunément que M. Firmin vient d'en donner une suggestive analyse dans *la Revue du clergé*

français (1 Déc. 1898), *Le développement chrétien d'après le Card. Newman.*

— Le Priv. Doc. Clemen entreprend une série de monographies sur la doctrine chrétienne du péché : *Die Christliche Lehre von der Sünde. Eine Untersuchung zur systematische Theologie*, I Teil : *Die Biblische Lehre.* Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1897, VI 272 S..

— Nous signalons l'ouvrage de J. Smend, *Kelchversagung und Kelchspendung in der abendländischen Kirche*, Göttingen, Vandenhoeck, 1898. L'histoire du calice intéresse en effet à la fois la théologie et l'archéologie liturgique.

— M. Turmel, qui a décrit précédemment l'histoire de l'angélologie des temps apostoliques à la fin du V[e] siècle, s'occupe maintenant, dans la Revue d'Histoire et de Littérature religieuses (1899, n. 3), de *L'angélologie depuis le faux Denys l'Aréopagite.*

— Karl Holl. *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*, Leipzig, Hinrichs 1898. Le point de départ de cette étude est un écrit sur la confession, faussement attribué à S. Jean Damascène, et que M. Holl restitue à Syméon, ὁ νέος θεολόγος, moine de Constantinople de la fin X[e] siècle. M. Holl étudie la vie et la théologie de cet écrivain : on remarque, dans son ouvrage, la persistance de l'enthousiasme dans le monachisme grec, et le pouvoir de lier et de délier reconnu aux moines non-prêtres. L'auteur expose ensuite les diverses modifications de l'idéal monastique depuis S. Antoine jusqu'à la chute de l'empire byzantin. La troisième partie de l'ouvrage est consacrée à la discipline pénitentielle de l'Eglise grecque. L'auteur expose le développement historique du pouvoir de remettre les péchés dans le monachisme du IV[e] au XIV[e] siècle. Il faudra désormais tenir compte de cette étude, quand on s'occupera sérieusement du traité de la Pénitence.

— Nous lisons dans les *Studien und Kritiken* (1899, 2, p. 236-253) un article de M. Fischer, *Zur Geschichte der Ordination.*

— M. Sébillot vient de donner à son ouvrage *La petite légende dorée de la Haute-Bretagne*, une suite ou un pendant, en publiant les *Légendes locales de la Haute-Bretagne*, 1[re] Partie, *Le monde physique*, Nantes, Soc. des biblioph. bretons, 1899. Ce volume achève de nous donner le tableau très curieux des croyances légendaires de la Haute-Bretagne, dans ce dernier quart du XIX[e] siècle.

— Nous avons reçu l'ouvrage que M. A.-D. Xénopol, professeur à l'Université d'Iassy vient de faire paraître, chez Leroux, *Principes fondamentaux de l'histoire*. Ce volume contient un exposé tres documenté des diverses opinions qui ont cours sur l'histoire. Cet exposé sert à l'historien comme base pour exposer ses idées, qui diffèrent de tout ce qui a été écrit sur la théorie de l'histoire. La pensée maitresse de l'auteur, c'est la distinction établie d'une façon rationnelle entre le fait consistant et le fait successif.

— M. Ch. Denis, directeur des *Annales de philosophie chrétienne*, a publié, l'an dernier, chez Alcan, à Paris une *Esquisse d'une apologie philosophique du christianisme dans les limites de la nature et de la révélation*. M. Denis est un « néo-apologiste ». « Nous rattachons, dit-il, la foi chrétienne à l'harmonie universelle des lois de la nature et du déterminisme scientifique » (p. 197). Son livre mérite, à un titre spécial, toutes les critiques qu'on a faites de la nouvelle méthode d'apologétique.

Charles de HARLEZ.

Au moment même où paraissait notre livraison de Juin, l'illustre fondateur du *Muséon* rendait le dernier soupir. C'était le terme fatal d'une maladie douloureuse qui le retint longtemps prisonnier chez lui et qui, depuis trois ans, ne lui permettait plus de s'occuper des détails de l'administration de la Revue. Nous devons à sa mémoire un suprême hommage. Mais les lecteurs du *Muséon* savent combien fut féconde et variée la carrière scientifique de son fondateur. Ce n'est pas en quelques pages qu'on peut l'apprécier comme elle le mérite. Nous ne relèverons donc dans cette notice que les traits généraux de l'œuvre immense du maître dont nous déplorons la perte.

Charles de Harlez de Deulin naquit à Liège le 21 août 1832. Après de brillantes humanités, il fut reçu docteur en droit à l'Université de Liège. Bientôt, il se sentit appelé au sacerdoce, étudia la theologie, devint prêtre et fut employé, pendant quelques années, dans l'enseignement diocésain des humanités. Cependant, sa santé s'était altérée ; une maladie chronique de la gorge lui rendait désormais impossible une vie de fatigues physiques et de préoccupations multiples. Néanmoins, après avoir pris quelque repos, il accepta en 1867 la direction de l'école normale des humanites à l'université de Louvain. Au bout de cinq ans, il quitta ces fonctions pour s'adonner entièrement aux études orientales, qu'il avait déjà commencées à Liège, sur le conseil de son évêque, Mgr de Montpellier. Il s'y livra avec une telle ardeur que bientôt il se sentit de force à entreprendre une traduction de l'Avesta. Celle-ci parut en 1875-1877. C'était la première traduction française du livre sacré

des Zoroastriens, celle d'Anquetil Duperron ne pouvant compter comme telle. Elle avait été précédée de la traduction allemande de Spiegel, sur laquelle elle constituait un grand progrès. L'exégèse avestique se trouvait à ce moment dans un état de crise. Depuis Burnouf, et à côté de Spiegel, qui marchait sur ses traces, s'était élevée une école nouvelle. Elle avait pour promoteurs des hommes d'une haute science, mais qui avaient le tort d'assimiler l'Avesta à un autre document important de l'antiquité orientale, le Rig-véda, dont la nature et l'histoire diffèrent profondément du code zoroastrien. De Harlez, du premier coup d'œil, avait compris la véritable situation et choisi la méthode qu'il défendit avec vigueur contre des adversaires nombreux, respectés et dont l'opinion s'imposait alors à tous ceux qui ne s'occupaient pas personnellement de cette branche de l'orientalisme. Cependant il faisait des disciples : le P. Van den Gheyn, aujourd'hui Bollandiste, Dillon et surtout Casartelli qui, malgré des occupations absorbantes, n'a jamais abandonné les études éraniennes, et qui continuera, à l'université de Louvain, la tradition du maître dans cette matière ardue, il est vrai, mais non ingrate.

Le lecteur même étranger à ces études se convaincra aisément de leur importance, en étudiant les résultats accumulés dans l'Introduction à la seconde édition de la traduction de l'Avesta (1) (1881). C'est un travail complet sur la religion avestique, ses origines, son histoire. Toutes les qualités d'une intelligence éminente s'y montrent au plus haut degré. Les questions sont exposées avec une clarté parfaite, les controverses définies avec précision. Chose remarquable, les nombreux problèmes dans lesquels le maître prend position — quoique ses solutions fussent d'ordinaire en contradiction avec les opinions régnantes — devaient être le plus souvent résolus comme il l'avait indiqué ; son

(1) 248 pp. g^d 8°, petit texte. Voyez aussi « Les Origines du Zoroastrisme », dans le Journal asiatique 1878-1879.

ardent adversaire, J. Darmesteter, lui-même a fini par adopter, en les outrant, ses vues générales sur l'origine et l'histoire de la religion avestiques. Cette Introduction, aussi instructive pour l'historien que pour le théologien, est d'une lecture facile, étant dégagée de la plupart des discussions exégétiques ou critiques, qui lui servent de base. On ne doit pas oublier en effet que cette œuvre d'ensemble est le fruit d'un labeur aride, de l'étude attentive de mille détails que, dans certains milieux, on est trop souvent porté à regarder comme l'occupation stérile d'amateurs quelque peu excentriques, et qui appellent parfois la question impertinente : « A quoi cela peut-il servir ? » Pour tout esprit clairvoyant, l'Introduction dont nous parlons, est une réponse triomphante.

Les polémiques avestiques s'apaisèrent à la longue ; les opinions et les traductions de de Harlez s'accréditèrent de plus en plus ; on leur emprunta toujours davantage, le plus souvent sans le dire (2), et son autorité alla grandissant non-seulement en Europe et en Amérique, mais encore chez les sectateurs actuels de Zoroastre, où elle servit plus d'une fois à trancher des controverses religieuses. Ces polémiques, qui ne furent pas toujours courtoises, déplaisaient profondément à de Harlez, qui finit par s'en désintéresser, mais non sans avoir d'abord maintenu et assuré ses positions.

C'est la civilisation chinoise qui l'occupera à partir de 1883. Dans ce domaine, il ne rencontra pas d'œuvre centrale à laquelle il pût rattacher ses travaux, qui furent nombreux et importants. On peut dire cependant que c'est surtout la Chine antique et spécialement sa religion qui l'intéressèrent. Ce fut de nouveau pour lui l'occasion de mainte controverse. Il attachait une importance particulière à sa traduction du Yih-King, ce livre antique, transformé en Chine depuis des siècles en grimoire magique, et interprété en Europe de

(1) Cas. dans The Tablet, Juillet 22, 1899.
(2) Cf. Cas. The Tablet, ibid..

diverses manières également invraisemblables. Il découvrit le principe qui avait présidé à sa composition et le traduisit, en interprétant, comme il disait, « le livre par lui-même ». Il eut plus tard la joie de découvrir une traduction mandchoue qui confirma entièrement sa géniale découverte.

L'éranisme et la sinologie sont les deux matières qui occupèrent le plus de Harlez ; ils n'absorbèrent cependant pas son activité scientifique. Nous ne parlerons ici que du sanscrit qu'il professa à Louvain, et dont il avait fait une étude sérieuse. Pas plus que Burnouf, le fondateur de la philologie avestique, pas plus que Spiegel, il ne négligeait le Rig-Veda comme source d'interprétation des écrits zoroastriens. Il savait trop bien les liens étroits qui existent entre la langue védique et celle de l'Avesta, il avait trop consciencieusement étudié les nombreuses analogies des religions anciennes de l'Inde et de la Perse envisagées dans leurs éléments mythologiques, éléments qui dans l'Avesta sont ordinairement les plus anciens. Mais avec raison il se refusait à accorder au Rig-Véda l'importance excessive, presque exclusive, que les adversaires de l'école dite traditionaliste lui assignaient.

Au début de sa carrière, en 1882, il avait publié *La Bible dans l'Inde*. Ce livre qui dans la pensée de l'auteur n'est qu'une réfutation des écrits de Jacolliot, nous apparaît comme une mine précieuse de renseignements généraux pour les lecteurs ordinaires. Les élucubrations fantaisistes de ce romancier, qui menaçait de gagner quelque crédit dans le public instruit, étaient de véritables monuments d'ignorance et de mauvaise foi, aussi dangereux pour la science dont elles se prévalaient, que pour la religion qu'elles prétendaient attaquer.

Au cours de ses dernières années, de Harlez publia plusieurs traductions d'originaux indiens, relatifs au bouddhisme. Il y avait été amené par la littérature bouddhique de la Chine, dont les documents les plus importants sont, comme on le sait, des traductions du sanscrit. On a pu

remarquer déjà que c'est l'histoire des religions qui intéressait surtout de Harlez. Cette préoccupation devint plus vive à l'époque où un groupe de théologiens protestants libéraux essayèrent de réduire en corps de doctrine les notions si incomplètes et souvent si incertaines que nous possédons sur les anciennes religions. L'entreprise, chez quelques-uns de ses promoteurs, présentait un caractère manifestement sectaire ; chez tous, certaines théories philosophiques ou anthropologiques en vogue formaient la base, avouée ou non, d'une doctrine que, d'autre part, on prétendait édifier sur les faits. La « science des religions » devait fatalement « faire faillite ». L'histoire primitive des peuples orientaux était — il n'en est guère autrement aujourd'hui — entourée de tant d'obscurités que les spécialistes se trouvaient rarement d'accord même sur les questions les plus importantes. Dès lors quel crédit accorder à des systèmes bâtis sur des opinions aussi incertaines ? En outre, il est impossible qu'un homme possède à la fois toutes les branches de l'orientalisme et fasse un choix raisonné entre tant d'opinions contradictoires, et il est évident que cette science ambitieuse devait prendre à court délai un caractère de dilettantisme qui finirait par la discréditer. La fondation de la section religieuse à l'Ecole des Hautes Etudes de Paris qui semblait devoir consacrer son succès définitif, montra clairement son inanité. Cette Ecole ne fut guère autre chose qu'une succursale de la faculté de théologie protestante, abstraction faite de certains cours qui de leur nature appartiennent plutôt à la section de philologie et d'histoire de la même Ecole.

La vogue, la mode, si l'on veut, de l'histoire des religions — elle pénétrait jusque dans les journaux — avait bien diminué vers 1890. L'action de de Harlez et de ceux qui prirent part à son action : Casartelli, Van den Gheyn, Hebbelynck, Colinet, n'était pas restée sans influence sur cette marche des choses. L'histoire des religions était réellement dirigée contre le christianisme positif, contre les « orthodoxies », comme on aimait à s'exprimer. L'école de Louvain

ne s'attarda nullement à « réfuter », encore moins commit-elle la faute de rendre les sciences orientales responsables des méfaits de ceux qui abusaient d'elles. Elle dénia aux théologiens libéraux le droit d'invoquer contre le christianisme positif des sciences qui ne se rencontrent pas avec lui ; d'autre part elle se garda prudemment d'invoquer, à titre de preuves, des faits incertains ou mal compris. Cela suffit d'un côté à montrer l'inanité des attaques, de l'autre à faire tomber bien des préventions. Il était entendu jusque là, dans le monde savant, qu'un catholique ne pouvait aborder des recherches orientales en travailleur désintéressé, impartial. Mieux que par des protestations, si éloquentes fussent-elles, de Harlez montra, par ses œuvres, qu'il en était autrement. C'est de cette époque aussi que date l'entrée d'un plus grand nombre de catholiques, prêtres et laïques, dans le champ de nos études. Le pressant appel du Pape Léon XIII, à la fin de son Encyclique sur les Etudes bibliques, aura contribué à cette heureuse rénovation. Mais qui sait si les succès de l'illustre défunt et peut-être sa parole sont restés étrangers à la pensée pontificale ?

L'action scientifique de de Harlez à Louvain n'est pas restée confinée aux études orientales. L'exemple de son travail acharné exerça une grande influence sur tous ceux qui approchaient du Maître. Par l'élévation et la largeur de ses vues, par son intuition profonde des besoins scientifiques de son époque, par l'exemple même de son travail acharné, il exerça à Louvain une grande influence sur la marche ascendante des études dans la faculté de philosophie et lettres, et dans l'Université en général.

Les lecteurs qui n'ont pas connu personnellement le savant infatigable, la vaste intelligence dont nous déplorons la perte, s'étonneront que les grands travaux que nous venons d'esquisser, n'aient pas absorbé son activité. Ceux au contraire qui l'ont connu de près, n'ont guère été surpris de le voir prendre une part importante aux discussions politiques qui, depuis quelques années, divisent les catholiques

belges. Jugeant les situations de haut, il ne craignit point de jeter le grand poids de son influence morale du côté du progrès politique et social.

A l'époque où la santé de l'illustre défunt commençait déjà à inspirer des inquiétudes sérieuses, il fut l'objet d'une démonstration, qui montre mieux que des discours solennels ou des festivités bruyantes, la grande place occupée par cet homme si retiré, si étranger au monde et à ses intrigues. A l'occasion de la 25e année de son professorat, on lui offrit un ouvrage de luxe, orné de son portrait à l'eau forte (1). C'était un recueil de cinquante deux travaux scientifiques composés pour la circonstance par ses anciens élèves et ses amis. Plusieurs sommités scientifiques de l'Europe, prirent part à cette œuvre collective. En dehors de plusieurs professeurs de l'Université de Louvain, on y voit figurer MM. de la Vallée-Poussin, de Gand ; Chauvin, de Liège, Casartelli, de Manchester ; puis les noms connus de A. Barth, S. Lévi, H. Kern, E. Sénart, A. Wiedemann et bien d'autres et non des moindres. Ce livre est une manifestation grandiose et unique du monde savant en l'honneur d'un prêtre qui avait dévoué sa vie et son talent à la grande cause de la science et de la vérité.

* * *

Après cette esquisse où nous avons essayé de rendre compte des aspirations et de l'œuvre du Maître, on comprendra mieux la nature et le but de la Revue qui tint une si grande place dans son existence, le *Müséon*. En 1880, de Harlez reprit la direction de la *Revue catholique*, revue célèbre autrefois comme recueil théologico-philosophique, et qui, depuis quelque temps, était devenue à la fois une

(1) *Les mélanges de Harlez*, volume in-4° de 402 pp. se trouvent en vente chez Brill, à Leyde et chez Desbarax, à Louvain, au prix de 15 frs. Le portrait à l'eau forte est en vente chez ce dernier libraire, au prix de 2 francs.

revue d'apologétique et de vulgarisation scientifique. De Harlez voulait davantage. Pour lui, la meilleure défense du catholicisme, dans ces temps où la science domine tous les esprits, consistait à encourager la science et les savants catholiques.

C'est dans un esprit de propagande scientifique que, faisant appel à une armée de savants de toute nation et de toute croyance, il commença la publication du *Muséon*, revue internationale. Le *Muséon*, Μουσεῖον, était, dans son esprit, une revue consacrée aux sciences et aux lettres, en général. Publié d'abord avec la *Revue catholique*, devenue moins volumineuse, il laissa bientôt tomber cette dernière, qui ne répondait pas à son idéal. Bien des gens regrettèrent la disparition de cette revue qui leur apportait régulièrement une lecture intelligible et instructive. Leurs regrets étaient légitimes, et de Harlez n'y fut point insensible. Mais il céda à la nécessité. Les mêmes hommes ne peuvent à la fois s'adonner à des recherches originales et se livrer habituellement à la vulgarisation des résultats acquis par eux ou par d'autres. Néanmoins il s'efforça toujours de publier quelques travaux qui, tout en étant originaux, fussent, par la nature même des matières traitées, d'un intérêt plus général. Citons comme des modèles sous ce rapport les nombreux articles de M. Beauvois, un des rédacteurs de la première heure, sur les relations de l'Amérique avec l'Europe avant Colomb.

Si l'on parcourt la collection, on verra que c'est l'orientalisme qui y domine. En principe, la revue s'étendait à toutes les sciences. C'est ainsi qu'on y trouvera un article de P. Van Beneden, le grand naturaliste, dont de Harlez était un ami intime. Le *Muséon* a toujours gardé quelque chose du caractère encyclopédique de l'ancienne Revue catholique. C'est une faiblesse. Pour bien des raisons, on préfère les revues spéciales. De Harlez le savait mieux que tout autre. Souvent, il en gémissait et songeait à modifier son œuvre. Chaque fois, il recula au dernier moment devant les conseils d'amis de Louvain et de l'étranger. Nous ne nous plaindrons

pas de ces instances qui se sont renouvelées depuis la mort du fondateur et nous continuerons son œuvre sans rechercher ici les raisons qui déterminent des esprits clairvoyants à désirer le maintien de son caractère.

La publication régulière du *Muséon*, s'ajoutant à des travaux personnels ininterrompus, fut pour de Harlez un labeur bien pénible. Souvent, il eut à lutter même contre la pénurie financière. Les divers gouvernements qui se succédèrent ne lui accordèrent jamais qu'avec une extrême parcimonie, les subsides si nécessaires à une revue qui, de sa nature, ne s'adresse qu'à un public restreint.

*
* *

« Personnellement, dit M. Casartelli dans l'article déjà cité, il n'y avait pas d'homme plus charmant que de Harlez. Ses manières étaient celles de l'ancienne noblesse ; sa conversation était souvent étincelante et enjouée ; il était impossible d'être plus aimable et plus rempli d'attention qu'il l'était pour ses élèves ou pour de plus jeunes que lui. Une extrême simplicité dans sa vie ordinaire, une piété sincère et sans affectation dénotaient le vrai savant et le vrai prêtre ».

De Harlez avait la compréhension rapide, étendue et en même temps profonde. Son regard, à la fois mobile et perçant, était le parfait miroir d'une intelligence qui réunissait ces dons ordinairement distincts. Lorsqu'il abordait une question, scientifique ou autre, il n'épargnait aucune peine pour s'entourer de toutes les informations nécessaires. En peu de temps il s'était rendu compte de la situation ; écartant rapidement les détails inutiles, il fixait son regard sur les données fondamentales du problème, et le résolvait avec une facilité, une simplicité qui tenait réellement du génie.

Il lui est arrivé d'être méconnu ou mal apprécié, sans malveillance peut-être, par des hommes moins bien doués pour qui un travail préparatoire, dur et de longue haleine,

était la seule voie connue. Il lui arrivait, il est vrai, dans l'exposition des résultats obtenus, de négliger ou de présenter d'une manière erronée des détails moins importants. Ce n'était point là l'effet d'un travail superficiel, mais la conséquence fatale des procédés d'une intelligence d'un ordre à part. Nul plus que lui n'était ennemi des conclusions hâtives et surtout des théories subjectives ; plus d'une fois, il a rappelé ses adversaires scientifiques à cette considération calme, positive, objective des questions, qui était un des côtés les plus remarquables de cette intelligence d'élite.

Le Muséon.

LES ALLUSIONS HISTORIQUES

DANS LA

LITTÉRATURE CHINOISE

(Suite et fin.)

37. *Les bonnets de chiens de Han-ling* (1) ; *le char aux cigognes d'I de Wei* (2).

1. L'empereur Ling-ti des Hans, pour se divertir, avait mis un bonnet et une ceinture à un chien du palais. Trouvant cela plaisant, il avait pris toute une troupe de concubines à laquelle il mit également des bonnets et riait de son idée comme d'une magnifique invention (*Wu-hing-tchi*).

2. I-kong de Wei (3) aimait passionnément les cigognes. Aussi il en avait sur le devant de son char.

Un jour il dut partir en guerre contre les barbares du Nord. Les soldats devant prendre la cuirasse disaient : « Envoyez des cigognes à notre place, comment pourrions-nous combattre dans ces régions ? » Un combat eut lieu dans les marais de Yong. L'armée de Wei fut complètement défaite et cette défaite entraîna la ruine de la principauté (qui se releva toutefois) (*Tso-tchuen*).

38. *Le Lao-tze de Yuen de Liang. Le roi vertueux de Tang-tai.*

1. Il s'agit d'une statue de Lao-tze placée par cet empereur dans le temple de Long-kuang. Yen-ti conçut l'idée de

(1) De 168 à 190. Il eut un règne fort agité par les complots des eunuques et les révoltes des bonnets rouges. Il mourut malheureusement.

(2) On raconte de lui aussi qu'un jour il trouva un serpent enroulé autour de son trône ; ce qui causa au prince une violente frayeur.

(3) Fils de Hoei-Kong, règna de 667 à 659.

réunir les Tao-she et les bonzes en un seul corps religieux, mais échoua naturellement. Les Wei, qui l'attaquèrent et le vainquirent, détruisirent son œuvre. *(Tong-kien).*

2. Tai-tsong des Tang avait fait faire un trône très élevé pour une statue semblable à la représentation d'un esprit (1) qu'il appelait l'emblème du roi vertueux, humain. On la donnait comme l'image d'un Bodhisattwa. Chaque fois qu'on le conduisait dehors ou dedans, il le faisait accompagner de chars richement ornés avec un cortège de jeunes musiciens et chanteurs que suivaient tous les fonctionnaires.

39. *L'homme de cuivre de Hoei de Wei. La statue d'or de Kong de Tsin.*

1. Hoei, prince de Wei, avait fait fondre une statue d'homme en cuivre. Puis il éleva une montagne de terre dans son jardin et força les Kongs et les ministres à porter de la terre et des arbres, à planter ceux-ci et des fleurs diverses. Puis il y plaça des animaux de toutes sortes. Il n'écouta aucun conseil qu'on lui donna pour l'arrêter dans ses folies.

2. Kong-ti de Tsin n'était pas plus sage. Il fit fondre une statue d'or de 60 pieds. On la déposa dans un monastère ; il alla la chercher lui-même et suivit à pied l'espace de dix lis et plus encore.

40. *Les écrans de pierreries de Wou-ti.*

Wou-ti des Hans, plus prodigue encore, entassait les pierres précieuses pour produire un éclat semblable à celui de la lune. Il avait fait aussi deux écrans recouverts de pierreries qu'il appelait Kia et Yi. Le premier devait servir aux esprits ; le second à lui-même.

41. *Ming-ti frappa un haut personnage ; Kao-tsong injuriait ses officiers.*

1. La première phrase se réfère à un fait de la vie de Ming-ti des Hans. Ce prince était d'un caractère violent et ne souffrait point la contradictiin. Un jour, irrité contre un

(1) Une tablette ?

de ses officiers nommé Yo-song, il saisit un bâton et le frappa. Yo-song, pour éviter les coups, se cacha sous un meuble. Plus emporté encore par sa colère, Ming-ti lui cria de sortir de là sur le champ. « Les Fils du ciel doivent être graves, pleins de majesté, répondit l'officier ; les princes vassaux doivent être dignes et convenables. Je n'ai jamais entendu dire qu'un souverain ait pris un bâton et se soit levé pour frapper un gentleman ». A ces mots l'empereur eut honte de sa conduite et apaisa sa colère ; il pardonna à son officier *(Han Shou)*.

2. Il s'agit ici d'un fait rapporté également, bien qu'en termes différents, par le Sze-ki et le *Tong-kien*. Sous Kao-tsou, le premier des Han, il y avait quatre vieillards à la barbe blanche et touffue, à l'air vénérable comme des sages de l'autre monde. Ils avaient fait connaissance du Prince impérial *Lin-heon*, auquel sa mère, la fameuse *Lin-shi*, voulait assurer la succession du trône et avaient été reçus par lui avec tous les égards possibles. Un jour, pour faire effet sur son impérial époux et l'empêcher de céder aux sollicitations de la princesse de Tsi qui voulait faire passer la couronne sur la tête de son fils à elle, Lin-shi introduisit les quatre vieillards dans la salle où siégeait l'empereur. Celui-ci étonné, émerveillé même, leur demanda qui ils étaient. Ils lui déclinèrent leurs noms personnels et de famille. Comment, dit alors Kao-tsou, j'ai cherché si longtemps des sages ; pourquoi m'ont-ils toujours fui ? Pourquoi venez-vous maintenant à ma cour ? Les vieillards répondirent : Votre majesté a peu d'estime pour les hommes doctes *(shi)*. Elle traite ses officiers avec mépris. Ceux-ci ne peuvent accepter ses affronts. Irrités, ils s'enfuient et se cachent. Mais voilà maintenant que le prince impérial se montre humain, pieux, zélé, respectueux ; il aime les sages. Tout l'empire se soumet à son pouvoir, tous sont prêts à sacrifier leur vie pour lui. C'est pourquoi vos serviteurs sont venus ici ». Cette scène fit tant d'effet sur Kao-tsou qu'il résista aux sollicitations opposées et confirma Lin-heon dans sa dignité.

42. *Le lac des aglaés de Ts'in-shi-hoang. La vallée des cyprès de Han Wou-ti.*

1. Ts'in-shi-hoang-ti, le redoutable guerrier qui soumit toute la Chine féodale à son pouvoir, se promenait parfois incognito avec quatre officiers armés. Une nuit, arrivés près d'un marais qui servait de protection à des voleurs, ils en surprirent qui ne purent se défendre. Les officiers les saisirent et les tuèrent.

2. Wou-ti des Hans voyageait un jour incognito. Il arriva à la vallée des cyprès et la nuit étant survenue, il voulut loger à Ni-liu. Mais là un vieillard avec ses dix jeunes fils voulait le repousser. Sa femme chercha à l'empêcher de manquer à un hôte qui paraissait distingué et qui venait en hiver ; comme elle voyait qu'il ne l'écoutait pas, elle lui fit boire de la liqueur, l'enivra et le lia. Les dix garçons s'enfuirent à cette vue. La dame alors reçut son hôte, tua une poule et la lui servit. L'empereur de retour à son palais, fit chercher la vieille et son époux ; il donna 1000 kins d'or à la femme et fit son mari officier de sa garde (1).

43. *Les poils de la terre de Tze-tien. La pluie de chair de Tsin-Min.*

1. C'était sous Kao Tsong des Tang, du vivant de l'impératrice Tze-tien, au midi du Hoei (Hou-nan) il poussa des poils hors de terre (2); les uns étaient blancs, les autres d'azur, ils étaient d'une longueur de plus d'un pied. On en tira l'horoscope et le devin déclara que c'était un signe de malheur annonçant des révoltes, des guerres civiles (*Tang-shu. Wu hing tchi*).

2. Sous Min-ti des Tsin, la première année Kien-hing, le 12e mois (3), au Ho-tong, il tonna, la terre trembla et il tomba une pluie de chair *(Wu-hing tchi)*.

(1) Le kin vaut aujourd'hui 6 taëls.

(2) L'entête de ce paragraphe ne nous permet pas de traduire autrement.

(3) 313. Le successeur de Min-ti, Yuen-ti, dut à la suite des troubles transporter sa capitale à Kien-k'ang.

44. *Les grenouilles coassantes de Hoei de Tsin. Les oiseaux gelés de Tchao des Tangs.*

1. Hoei-Ti des Tsin (1) se promenant un jour dans le jardin de Hoa-lin (la forêt des fleurs) entendit des grenouilles coasser ; se tournant vers ses aides-de-camp, il leur dit : « Ce cri, s'adresse-t-il aux officiers ou aux particuliers ? » On lui répondit : « Quand il se fait entendre sur le terrain d'un fonctionnaire, il s'adresse aux fonctionnaires ; quand c'est sur un terrain particulier, il s'adresse aux particuliers ». S'il en est ainsi, répliqua Hoei-ti, ce sont des grenouilles de magistrats, on doit les entretenir dans les magasins gouvernementaux. Un chant populaire le dit : « les crabes et les grenouilles sont tenues en haute estime » (2).

2. Tchao tsong des Tangs avait vu de continuelles intrigues des eunuques et de généraux rivaux bouleverser l'empire. Lui-même fut forcé à quitter sa capitale de Tchang ngan (ou Si ngan fou) pour se réfugier à Hoa tcheou, sous la protection de l'ambitieux Han-kien. Quand il y arriva, les gens du pays accoururent sur sa route en criant : « A dix mille ans ! » « dix mille ans ! » L'empereur entendant ces cris se mit à pleurer. Ne dites point cela, répondit-il. Peut-être ne serai-je plus jamais votre souverain. Un dicton populaire porte : sur le sommet de la montagne le froid a tué les oiseaux. Pourquoi ne s'envolaient-ils point pour éviter la mort et aller vivre dans un lieu agréable ? Voilà maintenant que je suis ballotté par les révoltes comme les flots. Plus de borne à mon malheur. C'est pourquoi je verse ces larmes qui vont mouiller mon col (3).

45. *L'arbre au brocard de Tsien-liu.*

En un village du Lin-ngan (4), il y avait un grand arbre

(1) Des premiers Tsin, régna de 290 à 307.

(2) Cfr. le *Tsin-tchong-tcheou-ki.*

(3) Cp. le *Wu-tai-sze.*

(4) Au Hang-tcheou-fou du Tche-kiang.

sous lequel Tsien-liu, roi de Wou et de Yue (1) allait jouer en son enfance avec ses compagnons de plaisir. Tchao tsong des Tang, la première année du temps Kuang-hua, passa par là avec son armée. Selon la coutume des empereurs chinois, il conféra des titres honorifiques non seulement à l'ancien roi du pays (2), mais à l'arbre lui-même. Il l'enveloppa d'une étoffe brodée et l'intitula « le général à l'habit de brocard » (*I. Kin-tsiang-Kiun*).

46. *Le char à moutons de Tsin Wou ; le coussin à tigre de Sin de Hiang.*

1. Wou-ti de Tsin (3) avait de nombreux favoris. Après la conquête de l'état de Wou, il emmena avec lui Sun-hao et plusieurs milliers de gens de son palais (4). Ses appartements alors comprirent presque dix mille personnes et le nombre des favoris devint immense. Ses folies n'avaient plus de bornes. Il montait un char attelé de moutons (5). La dissolution régnait partout autour de lui.

2. La 2e année Hien-hi de Wei (6), une nuit, on entendit le hurlement d'un tigre au milieu du palais. L'empereur envoya voir ce que c'était. On vit un tigre blanc, d'un poil doux et brillant. Saisissant une épée, un officier lui perça l'œil gauche. Allant plus loin (7) on trouva dans le trésor un

(1) Roi de Yue qui conquit l'état de Wou et l'incorpora à son royaume en 494. Voir les 2 derniers livres de ma traduction de Koue-Yu.

(2) *Ta Yen-hiang-li.*

(3) Sse-ma-yen, fils du célèbre général Sse-ma-tchao qui fonda la dynastie des Tsin. Sse-ma-yen réunit tout l'empire en 265 après la défaite de Mo-ti ou Sun-hao, le dernier empereur des Wous, qui s'etait rendu odieux par ses débauches et ses cruautés.

(4) Wou-ti amena avec lui, entre autres, 5000 femmes du palais de Sun-hao que celui-ci entretenait pour jouer la comédie. Elles répandirent la corruption à Tsin.

(5) Je traduis littéralement ; je ne trouve aucun renseignement qui en fasse autre chose.

(6) 266 P. C. sous son dernier prince Yuen-ti.

(7) Les termes suivants : *tso-mou-yeou-hiue* prouvent qu'il s'agit réellement d'un tigre. Au *Shih-Wei-Ki*, ce fait est raconté un peu différemment et là il est expliqué que le *hou-tch'enn* est un instrument servant à se laver. Ici c'est inapplicable. C'est une sorte d'appui, de coussin.

coussin à tigre de jade ayant du sang à l'œil gauche, ce dont l'empereur fut fortement étonné. (On se rappela alors que) l'empereur Sheon Sin le dernier des Shang avait reçu un présent identique du royaume de Tan-tchi, la 9e année de son règne. Ce tigre portait sur sa poitrine une inscription rappelant ce fait (D'après le *Shih-i-lu*).

47. *Ti Yáo était comme les nuages et Wen-wang comme le soleil.*

1. La première phrase est empruntée aux Kia-yü où Kong-tze dit en répondant à une question de Tsai-ngo.

« La bonté de Yao était comme celle du ciel, sa sagesse comme celle d'un esprit ; on allait vers lui comme vers le soleil ; les regards se portaient de loin vers lui comme vers les nuages (1). »

2. La seconde appartient au Shi-king où il est dit que le regard perspicace de Wen-wang etait comme l'éclat du soleil et de la lune s'avançant sur la terre.

48. *Le faisan chantant de Wou-ting ; la danse des poissons de Siuen-ti des Hans.*

1. Wou-ting le 3e successeur de Tcheng-tang régna de 1720 à 1690 et se signala par une conduite pleine de sagesse. Il avait été élevé par le fameux ministre I-Yin, le conseiller de son père Tai-kia et lui conserva toute sa confiance. Un jour qu'il sacrifiait au fondateur de la dynastie (*Wai-Shi*) il apparut subitement un faisan d'une beauté extraordinaire qui vint de reposer sur l'anse du vase sacrificiel et se mit à chanter ce distique :

> L'ancêtre fondateur a été le précepteur des rois,
> Wou-ting s'applique de nouveau à méditer les principes
> des sages rois.

Trois ans après, des députés de six royaumes barbares, Mans et Is, vinrent offrir leurs hommages de soumission au monarque chinois, par interprètes.

C'est ce qu'avait annoncé le chant du faisan.

(1) Lorsqu'on désire la pluie.

2. Siuen-ti de la dynastie han régna de l'an 73 à 48. Il est considéré comme un des princes qui ont le plus contribué à la grandeur de l'empire chinois. Sous lui les Tartares Hiong-nou se soumirent ou firent la paix avec la Chine. Il fit recueillir les ordonnances royales antérieures et encouragea les arts. Aussi les poissons venaient danser dans le Ho sous les murs de son palais.

Voici le *Tong-kien* et le *Tchou* du Shui-king.

49. *La motte de terre reçue par Tchong-el. Le serpent coupé de Kao-tsou.*

1. Tchong-el était prince royal de Tsin. Banni par son père à la suite des intrigues d'une des épouses royales de race barbare, il s'était enfui à Wei. Mais le prince de Wei ne le reçut pas. Il passa de là à Wou-lou et demanda à manger aux gens de la campagne. Au lieu de pain on lui donna une motte de terre. Irrité le prince voulut fouetter celui qui lui présentait cela. Mais son parent et conseiller Tze-fan le reprit : « C'est un don du ciel ». Là dessus il s'inclina jusqu'à terre, prit la motte de terre et l'emporta. Cette histoire est racontée longuement au Tso-tchuen et plus encore aux Koue Yü, section III. (Voir ma traduction).

2. Il s'agit de Kao-tsou, le fondateur de la grande dynastie des Hans, qui s'empara du trône en 206. Un jour, ou plutôt une nuit, après de copieuses libations internes, il se mit à promener dans des régions marécageuses. Tout à coup un énorme serpent se montra au débouché d'un chemin de traverse. Vaillant comme toujours, Kao-tsou tira son glaive, coupa le serpent en deux et s'en alla.

Les gens de sa suite s'étant avancés jusqu'à la place du serpent y trouvèrent une vieille femme qui sanglotait. Ils lui demandèrent le motif de ses pleurs. « C'est que, dit-elle, mon fils, qui est celui de l'empereur blanc, s'était transformé en serpent. Et voilà que sur cette route le fils de l'empereur rouge l'a coupé en morceaux. A ces mots, la vieille disparut. (Ou bien : et depuis lors il a subitement disparu.) — (Sze-Ki. *Kao-tsu-ki*).

50. *Le cheval pie mangé de Mou de Ts'in. La mule abattue de Kien de Tchao.*

1. Mou était duc de Ts'in et régna de 624 à 612. Un jour qu'il se promenait pour son plaisir dans les montagnes, son char se brisa et le cheval s'échappa. Des gens de la campagne parvinrent à s'en emparer. Le prince poursuivant son coursier perdu finit par atteindre les paysans à la déclivité nord des montagnes. Mais déjà nos gens avaient tué l'animal et étaient occupés à le manger. Mou ne s'en irrita aucunement ; il dit plaisamment aux campagnards : « Manger la chair d'un cheval pie sans l'arroser de vin, cela peut nuire considérablement à l'homme. Je crains que cela ne vous fasse du tort ». Sur ce il leur donna à boire et s'en alla. (Récit de *Hoei-nan-tze*).

2. Kien-tze était chef de la petite principauté de Tchao ; il avait une mule blanche qu'il affectionnait extrêmement. Un jour un de ses officiers tomba dangereusement malade. Le médecin appelé déclara que pour guérir le patient il fallait lui donner à manger du foie de la mule princière. Des courtisans s'indignèrent de l'audace du docteur et voulaient le faire punir ; mais le prince leur répondit : « Tuer un homme pour guérir un animal domestique c'est sans doute un manque d'humanité. Mais tuer un animal familier pour rendre un homme à la vie c'est, n'est-ce pas, un acte d'humanité. » Et là dessus le prince fit tuer sa monture chérie pour sauver son fidèle serviteur. (D'après *Liu-Shi*, en son *Tchun tsiou.*)

51. *Le tambour et la cloche de Tchwang de Tsou. — Le luth de Kao-tsou des Tangs.*

1. Le roi Tchwang était fils du roi Mou et régna de 612 à 589 A. C. Il était sur le trône depuis 3 ans qu'il n'avait point tenu d'audience de cour. Il avait porté un décret défendant de faire des remontrances ou critiques sous peine de mort.

Un officier du nom de Sou-tsong se dit un jour : celui qui craint la mort et n'ose avertir son roi n'est point un sujet

fidèle ; et là dessus il se rendit près du souverain pour lui donner un avertissement. Tchwang se trouvait alors entre le tambour et la cloche et faisant allusion au tambour bien connu de Yu il dit : mon tambour et ma cloche ne sont point disposés pour entendre des remontrances. Comment le ferais-je ? L'officier répliqua : « Ceux qui aiment trop le plaisir vont en mauvaise voie. L'état de King périt ainsi sans retard. »

Le roi sentit la justesse de cette observation et loin de s'irriter contre le sage conseiller, il lui dit que c'était vrai ; puis tenant celui-ci de la main gauche et tirant son glaive de la droite, il coupa la courroie qui retenait les instruments. Le lendemain il prenait Tsong comme ministre. (*Shwo-Yuen*).

2. C'était sous Kao-tson des Tangs, qui régna 9 ans, de 618 à 627. Le prince héritier, le futur Tai-tsong, donnait une fête à laquelle il avait invité l'empereur et ses principaux lieutenants. Toutes les epouses royales y présidaient. On buvait, on fumait, tout était à la joie. Alors le prince monta lui-même son luth et l'empereur donna le signal des danses. Les princes et ministres lui succédèrent tour à tour aux acclamations de : « Longue vie ». (D'après le *Tang-Tai-tsong-pin-luh*).

52. *L'ours tué par Tcheng de Tsin. — L'éléphant lâché de Te de Tang.*

1. Le premier est Tcheng-ti des Tsin orientaux (326-343). La première année de son règne on lui présenta un ours et ses officiers voulaient le nourrir de grains. « Non, dit l'empereur, cela ne se peut ; ce serait une dépense inutile. L'ours est une bête féroce que l'on ne peut domestiquer ». Là dessus il tua l'animal et donna ses chairs à manger à ses conseillers.

2. Te-tsong de la grande dynastie Tang règna de 780 à 805. Depuis l'avènement de sa famille au trône, les royaumes tributaires offraient un éléphant à chaque nouveau souverain. Ce don ne plut pas à Te-tsong à cause de la dépense que nécessiterait son entretien et parce que l'atteler comme

un cheval était chose contraire à la nature de l'animal ; aussi le fit-il lâcher dans les monts de King.

53. *Le dragon de terre de Hiuen-yuen. — La tortue de pierre de Sse-ma.*

1. *Hiuen-yuen* était le premier nom de l'empereur Hoang-ti. Le fait auquel il est ici fait allusion, explique pourquoi il a pris ce titre de Hoang-ti ou « Empereur jaune ». Hiuen-yuen était occupé à sacrifier au ciel lorsqu'il vit paraître devant lui le dragon appelé *Shen-yin*, « la cigale-esprit ». Ce monstre avait, dit-on, 100 coudées de longueur. Il possédait la vertu de la terre dont il était issu et la communiqua au prince sacrificateur qui régna par cette vertu. Or, comme la terre est de couleur jaune, Hiuen-Yuen prit le titre d'empereur jaune. Liu-Shi, qui rappelle cette legende dans son *Tchun-tsiou*, ajoute que chaque élévation extraordinaire de souverain a eu ses présages qui l'annonçaient.

2. C'était sous Ming-ti des premiers Wei, la 2e annee Tsing-long ou 234 P. C. ; Sze-ma-i, grand père du fondateur de la dynastie *Tsin* (265), était premier ministre de ce prince.

Un jour, on trouva dans les eaux du Yen une pierre portant une effigie de tortue divinatoire (1) et d'autres (?) ayant la forme de 7 chevaux et d'un bœuf sacrificiel. On ne comprit pas d'abord le sens de l'apparition, mais plus tard on reconnut que les sept chevaux annonçaient l'avénement des sept empereurs qui régnèrent depuis le ministère Sze-ma-i jusqu'à Min-ti le dernier des Tsin (ou Sze-ma) de l'ouest.

C'était le pronostic de la grandeur de la famille Sze-ma qui parvint au trône en 265. (V. le *Ou-hing-tche*).

54. *L'hameçon du loup de Tcheng-Tang. — Le tambour de K'wei du prince de Hiong.*

1. Tcheng-Tang, Tang le parfait, le fondateur de la dynastie Yin et le libérateur de la Chine, armé de talismans mystérieux, vit un jour un loup entrer dans sa cour, un

(1) Litt. spirituelle, *ling*, l'un des 4 animaux réputés surnaturels et intelligents. Ki-lin, phénix, dragon et tortue.

crochet en guise d'hameçon enfoncé dans sa gueule. C'était le présage de la haute fortune de sa dynastie.

2. Le prince de Hiong est Hoang-ti. Un jour qu'il chassait dans les montagnes voisines de la mer de l'Est, il prit un animal extraordinaire de la forme d'un bœuf sans cornes et de couleur verte. Quand cet animal sortait de l'eau ou y entrait, le vent s'élevait et la pluie tombait. Son corps brillait comme le soleil, sa voix retentissait comme le tonnerre. Il s'appelait *K'wei* : Hoang-ti le tua et de sa peau fit un tambour dont le bruit s'entendait à 500 lis à la ronde (*Ti-Wang-sze-Ki*).

55. *Le malade éventé par Wou-wang ; la bonté de Si-pe à l'égard d'un cadavre.*

1. Wou-wang, dans ses pérégrinations, trouva un jour sur le chemin un homme que la chaleur avait accablé au point de lui faire perdre les sens. Le bon roi le prit dans ses bras, le porta à l'ombre d'un arbre et là s'étant assis près de lui, il le frotta d'une main, tandis qu'il l'éventait de l'autre et par ce moyen il le rappela à la vie. Tout l'empire connut ce trait d'humanité et s'enthousiasma pour la vertu de ce prince (1).

2. Si-Pe (le prince de l'Ouest) ou Wen-wang, père de Wou, était occupé à faire creuser un marais. Tout à coup le squelette d'un homme apparut sous les instruments des piocheurs. Wen-wang le fit tirer de là et ensevelir honorablement. Le peuple apprit cet acte si louable et chacun se dit : « Si Si-pe a une grande compassion qui s'étend jusqu'aux ossements desséchés, que sera-t-elle à l'égard des hommes (2).

56. *L'oie rouge de Wu de Han. — L'oiseau vermillon de Keou-tsien.*

1. L'oie de Wou-ti des Hans est célèbre parce qu'elle a fait l'objet d'une ode composée par ce prince et portant le

(1) Extrait de Hoei-nan-tze.
(2) Voir préface du Shou.

titre de *Tchu-Yuen-tchi-ko* ou chant de l'oie rouge (1). Elle avait été prise sur les bords de la mer de l'Est.

2. L'oiseau rouge de *Keou-tsien* dernier roi de Yue est également historique. Au moment de rentrer dans ses états, un oiseau rouge-vermillon vint se mettre à ses côtés et voler de part et d'autre. Aussi rentré chez lui il éleva une terrasse avec tour à laquelle il donna le nom de « Terrasse de l'oiseau visiteur. » « *Wang-niao-tai* ».

57. *La jarretière reliée de Wen-wang. — La chaussure reliée du Héou de Tsin* (2).

Les souverains chinois n'étaient pas habitués à se servir eux-mêmes. Aussi admirait-on les traits suivants qui sont restés parmi les exemples traditionnels. 1. Wen-wang pendant qu'il assiégeait Tsong (3), eut tout à coup sa jarretière déliée sans doute par suite des mouvements agités que commandaient les circonstances. Ce prince eut la magnanimité de la rattacher sans appeler personne à son aide.

2. Il en fut de même de Wen-kong, prince de Tsin, dans sa lutte contre l'état de Ts'ou. Quand il arriva au mont du *Phenix jaune* (4) les cordons de ses chaussures se défirent ; il les relia lui-même comme Wen-wang. Ses lieutenants lui dirent : « Prince, ne pouviez-vous pas le faire faire par un de vos hommes ? » A quoi le prince répondit : « Je l'ai entendu dire, les princes de mérite supérieur sont craints de ceux qui les entourent ; les princes moyens en sont aimés ; les princes d'ordre inférieur en sont méprisés. Moi, pauvre homme, tout indigne que je suis, je me trouve au milieu des officiers des princes antérieurs (très méritants). C'est pourquoi j'ai considéré comme odieux (de m'en·faire servir). »

58. *Tchao de Ts'ou tira ses fourrures* (*de ses garde-robes*). *Ling de Wei prit lui-même les présents* (*impériaux*).

(1) V. *Le Han-Shuh*, ou *Wou-ti-ki*.

(2) 636-627.

(3) Cette guerre est racontée au Shi-Kong III.

(4) Hoang-fong.

1. Tchao, roi de Ts'ou (1) se tenait dans les appartements privés et là, transi et pâle de froid, il se dit : « Mon indignité a de doubles fourrures et a froid cependant. Que doit-il en être du peuple ? » Aussitôt il fait tirer des fourrures de sa garde-robe pour en revêtir les gens souffrant du froid et du grain de ses magasins pour nourrir les affamés. Aussi, lorsque plus tard la révolte de Ho-lin l'eut obligé de fuïr à Sin, ceux qu'il avait obligés de la sorte prirent parti pour ce prince et le rétablirent en son pouvoir (2).

2. Ling-kong, prince de Wei (3), recevant un jour un envoyé imperial qui lui apportait de riches présents, s'avança vers lui et l'aida à les déposer. Ce fait fut fortement loué. Tchwang-tze le rapporte pour justifier le nom donné à ce prince Ling « intelligent » d'une intelligence surnaturelle. On objectait que le prince observait peu les convenances, qu'ayant trois épouses il se baignait dans le même bassin qu'elles. Mais Tchwang-tze oppose la conduite tenue par Ling-kong dans la circonstance mentionnée ci-dessus. Puisqu'il respectait ainsi les sages, ajoute le philosophe, il méritait d'être qualifié de cette manière (4).

59. *Les six genres de caractères de Fouhi. Les quatre véhicules du grand Yu.*

1. Fou-hi le premier traça les huit Kouas ; il mit à son service des dragons ailés et inventa les 6 genres de caractères d'écriture ; à savoir : d'après la nature même indiquant le sujet, en le figurant, par le son, la combinaison, le changement de forme et l'analogie.

2. Tandis que Yu travaillait à régulariser les cours des eaux et à prévenir les inondations il dut user de quatre moyens de transport : le char sur la terre, le bateau sur les

(1) Tchao régna de 515 à 488. Fils de Ting-Wang.

(2) Voir le *Ku-i-Shu* (Livre de la justice commerciale).

(3) 534-492. Tchwang-tze en parle en plusieurs endroits.

(4) Il est évident que ce nom lui fut donné sans qu'il fut justifié par ses qualités personnelles.

fleuves, le radeau dans les marécages, les semelles à pointes sur les rochers.

60. *Le faisan blanc de Young-Tcheng de Tcheou et le crabe rouge de Shun de Tang.*

1. Tcheng était le fils et successeur de Wou-wang (1115-1078). Le crabe rouge lui fut apporté par les habitants d'un pays situé au midi de la Corée, le Yue-tchang. Ces gens venaient dans l'empire du Milieu pour y consulter les sages. Le ciel était sans vent violent ni pluie inondante ; la mer était calme et sans vagues. Ils étaient déjà venus précédemment, mais ils s'étaient égarés en retournant. Tcheou-kong leur donna pour les guider un char à boussole indiquant toujours le sud. (D'après le *Tong kien ts'ien pién*).

2. Le crabe rouge fut offert à Shun, quand il gouvernait au nom de Yao, par le peuple dit « aux oreilles en cymbales, à la poitrine percée. »

61. *Le bœuf orné de Tcheng-Tang. La danse aux plumes de l'empereur Shun* (1).

1. Ces deux traits présentent une application de la maxime : « plus fait douceur que violence. » Tcheng-tang, après avoir vaincu le tyran Kie, régnait avec justice et humanité ; tout l'empire s'était donné à lui ; le prince de King seul résistait encore. Tcheng-tang ne voulut point l'emporter par les armes. Il fit préparer et orner un bœuf pour le sacrifice et l'envoya au prince de King pour qu'il pût s'en servir. Ce trait de générosité fit honte au rebelle qui se soumit aussitôt. (Voir le *Yue-tsiue-Shu*).

2. Shun était en guerre contre les Miaos ; après trois décades de lutte inutile, il renonça aux moyens violents et s'appliqua à faire preuve de vertu et d'art. Il organisa des pantomimes avec plumes dans la cour du palais. Cette conduite si sage eut l'effet attendu. Après sept décades les chefs du Miao vinrent se soumettre à l'empereur. Ceci est raconté dans le Shou-King.

(1) Les plumes dans la danse.

62. *Le vers de glace de l'empereur Tang ; le rat de feu de Ming-ti des Wei.*

1. Le Ti de Tang dont il est ici question est Yao. Sous son règne des marins ou habitants des rives de la mer vinrent faire présent d'un animal extraordinaire d'une utilité commerciale remarquable que l'on appelle *ping tsang* ou « le vers à soie de glace » ; il est long de 10 pouces, il a des écailles et des cornes. Quand le givre et la neige le recouvrent, il se transforme en cocon ; il est bigarré de 5 couleurs et de son fil tressé on fait des étoffes de soie bigarrées. Dans l'eau il ne se mouille pas ; traversant le feu, il ne se brûle pas. (Voir le *Shih-i-ki*).

2. Le rat de feu est un autre animal merveilleux qui fut présenté à Ming-ti des Wei la 3e année *Tsing-long* ou 235.

Les premiers provenaient d'une montagne perpétuellement en feu qui se trouvait au delà des déserts du midi. Là le vent le plus violent ne pouvait ajouter à l'ardeur du feu, ni la plus forte pluie parvenir à l'éteindre. Au sein de ce feu il y avait un rat si gros qu'il pesait cent Katties ; ses poils étaient longs de deux pieds, fins comme la soie et propres à faire de l'étoffe. Quand il est dans le feu, il est rouge foncé ; de temps en temps il en sort et devient blanc. S'il vient à être atteint et submergé par un courant d'eau il en meurt. De ses poils on tressa des fils dont on fit de l'étoffe ; quand celle-ci vient à être salie on la nettoye en la passant dans le feu. (Voir le *Wei-tchi* hoc anno).

63. *Le pou cherché de Tchao de Han ; la corne du rhinocéros broyée de Jin Tsong des Songs.*

1. Le prince Tchao de Han (1) se grattait une partie du corps souffrant d'un chatouillement intense ; il laissa échapper un pou. Aussitôt il se mit à le chercher avec grand empressement. Ses aides de camp accoururent en hâte, saisirent le méchant insecte et le tuèrent. Ainsi le prince éprouva la sincérité de leur zèle (*Han-tze*).

(1) Petite principauté au Ho-nan et Shen-si, détruite par Shi-Hoang-ti.

2. Au temps de Jin Tsong des Songs, la capitale fut éprouvée par une violente épidémie. L'empereur ordonna aux chefs médecins de préparer au moyen de cornes de rhinocéros un remède qui guérissait cette peste. Jin Tsong en avait une de l'espèce appelée Tong-tien (qui pénètre le ciel). Les courtisans voulaient qu'il la gardât pour l'ornementation des vêtements impériaux ; mais il s'y refusa. « Comment pourrais-je, dit-il, tant estimer un objet matériel extraordinaire et si peu la vie du peuple ? » Et là dessus, il donna ordre de broyer la corne pour en faire le spécifique requis (1).

64. *Les pierres précieuses du bassin de Ming-hoang ; les brocards des étangs de Te-Tsong.*

1. Ces deux expressions caractérisent le luxe effréné et efféminé de certains monarques. Ming-hoang, ou Hiuen-tsong, qui régna de 713 à 756, a été justement appelé le Louis XV de la Chine. Faible souverain, il se laissait dominer par les femmes dont il avait peuplé son palais intérieur. Dans ce palais il y avait un bassin couvert de fleurs de lotus où les dames épouses allaient se baigner ; un escalier secret en pierre précieuse y conduisait. Sur l'eau flottaient des pièces de brocards avec des canards, des cygnes (ou des cygnes artificiels) ; un canal d'or conduisait les eaux au milieu du palais. Souvent l'empereur allait avec ses femmes se livrer à de joyeux ébats.

2. Te-tsong des Tang est aussi connu par ses folles dépenses. On raconte que pour amener les eaux au palais,

(1) La nature de la corne de rhinocéros qui porte le nom de *Tong-tien si* n'est pas bien clairement déterminée. Le rhinocéros à deux cornes, dit le *Pen-tsao-piè-lu* cité dans le *Pei-Wen-Yun-fou*. Celle-ci sur le front est la plus puissante : c'est par elle qu'il a le plus de force. La *tong-tien* a une ligne blanche sur le dessus.

C'est en effet un des remèdes de la thérapeutique chinoise. On en faisait aussi des ornements de ceinture. Tai-tsong en fit faire deux d'une corne qu'il avait reçue (V. le *Kiu-tchun-tchuen*).

Il s'en sert pour fendre l'eau et pour boire aux fleuves, dit un autre auteur. (*ibid.*) Mais nous ne pouvons entrer dans ces détails. (*Song-tze Jin-tsong-ki*).

il faisait couvrir le fond des étangs d'etoffe de brocard des plus riches. Ce prince régna de 780 à 805.

65. *La communauté incestueuse de femmes* (1) *de Tchu-wen. Le boire à midi de Kie de Hia.*

1. Tchu-wen de la dynastie des Liang postérieurs, connu sous le nom de Tai-tsou et fondateur de cette dynastie, était de mœurs dépravées. Tandis que ses fils secondaires habitaient au dehors, il tenait leurs épouses dans son palais. Parmi ces fils, il en était un qui s'appelait *Yen-wen* et l'autre *Yen-kuai*. L'épouse du premier nommée Wang-shi était très belle ; aussi l'empereur l'avait en faveur spéciale et voulait faire de son mari le prince héritier ; ce qui irritait son frère et compétiteur. Tai-tsou étant tombé gravement malade ordonna à Wang-shi d'appeler Yen-wen, parce qu'il voulait lui confier la gestion des affaires et se le donner comme successeur. L'épouse de Yen-kuai, Tchang shi, l'ayant appris, avertit son mari qui accourut, pénétra la nuit dans la chambre de l'empereur malade et fit enfoncer son glaive dans le ventre de son père, tellement que la pointe sortit par le dos. Puis il enveloppa le cadavre dans un tapis et le cacha dans un coin de la chambre à coucher.

2. Kie le tyran, le dernier des Hia, détrôné par Tcheng-tang, avait construit un palais de jaspe et une tour de pierreries ; il y faisait des monts de viande fraîche et des forêts de viande séchée ; un lac de vin était assez grand pour qu'un bâteau pût y circuler. A midi on donnait un coup de tambour et tout le monde pouvait venir y boire. Il y avait du vin pour 3000 hommes (2).

66. *Les nombreux désirs de Wou-ti des Hans. Le sans-souci de Kao-wei.*

1. Wou-ti des Hans, qui régna de 140 à 86, disait un

(1) Avoir en commun une femelle ; mots pris au Li-Ki, Kieu-li. I. 22. Les animaux seuls n ont point de règles (*li*) ; chez eux père et fils ont une même femelle.

(2) D'apres le texte du *Tong-Kien-Tsien-Wen*. Nous lisons *tsien* (mille) et non *gniu* (bœuf).

jour devant les gens de sa cour et des lettrés : je désire ceci, cela.... Entendant cela, Hi-tien, l'un de ses conseillers homme intègre et d'une sincérité franche, repartit : « Votre Majesté a bien des désirs en son cœur ; extérieurement elle témoigne un esprit de bonté et de justice. Comment ne désire-t-elle pas renouveler le gouvernement de Yao et de Shun ? »

L'empereur changea de couleur ; ses ministres craignirent pour le hardi moniteur ; mais Wou-ti se retirant dit simplement : « La rudesse (1) de Hi-tien est vraiment grande ! (*Han-Shu. Hi-tien Tchuen*).

2. Heou-tchou ou Kao-wei, souverain de la dynastie des Tsi du Nord (565 à 576) était réputé par le peuple comme le prince le plus heureux intérieurement, le plus exempt de peine qui eût existé. Dans son palais orné de toute façon et réunissant tous les agréments de la vie, il se plaisait à jouer du luth, à se promener au milieu des bois et des fleurs. On l'appelait : *le fils du ciel Sans-souci*. Dans ces riants enclos, il avait établi des familles de pauvres gens et se plaisait au milieu d'eux. Son palais avait trois tours assez vastes pour contenir tout le monde de sa cour. Les dépendances étaient peuplées de chiens, de chevaux, d'oiseaux de proie sans nombre qu'il se plaisait à regarder. Entretemps il abandonnait les rênes du gouvernement à ses eunuques. Aussi le mécontentement du peuple fut tel que la conquête de l'état de Tsi et la chute du souverain chinois se fit avec la plus grande facilité. Yang-kien, prince de Sui, attaqua le faible monarque qui s'enfuit et se réfugia dans un puits. Tiré de là et mené devant son vainqueur, Heou-tchou fut envoyé à Tchang-ngan et gardé comme prince déchu. Le *sans-souci* ne dura pas jusqu'à la fin (Voir le *Pe-tsi*, *Yen-tchu tchuen*, le *Tong-kien*, etc.).

CH. DE HARLEZ.

---

(1) Ou la simplicité, la sottise.

LA DESTRUCTION DES PHILOSOPHES

PAR AL-GAZALI.

PREMIERE QUESTION.

Réfutation de cette opinion des philosophes que le monde est éternel.

Les philosophes diffèrent d'avis sur l'éternité du monde. L'opinion à laquelle la majorité d'entre eux, anciens et modernes, se sont arrêtés, est que le monde est éternel, qu'il ne cesse de coexister avec Dieu, étant causé par lui, et que Dieu et lui ont lieu concuramment, sans que le monde soit en retard sur Dieu dans le temps, comme l'effet a lieu concurramment avec sa cause, comme la lumière a lieu concurramment avec le soleil, que le Créateur est antérieur au monde comme la cause l'est à l'effet, c'est-à-dire d'une antériorité d'essence et de rang, non de temps.

On rapporte que Platon disait : le monde est créé et produit. Pourtant des philosophes qui ont interprété son enseignement nient qu'il ait crû à la production du monde. — Galien à la fin de sa vie, dans son livre intitulé : *ce que Galien a cru,* s'arrêta sur cette question. Il pense qu'il ne sait pas si le monde est éternel ou produit, et même il prouve qu'il est imposible de le savoir ; et il ne dit pas cela par incapacité, mais parce que cette question se combat elle-même dans l'esprit. Cette opinion est isolée. L'opinion de tous les philosophes est que le monde est éternel, et qu'en somme on ne peut se figurer que le produit sorte de l'éternel sans intermédiaire aucun.

Présentation de leurs preuves. Si je voulais transcrire les preuves qu'ils ont fournies avec les réfutations qui en ont été faites, je noircirais sur cette question bien des feuilles ; mais je ne veux pas être long. Je supprimerai de leurs démonstrations les affirmations et les hypothèses défectueuses qu'on peut rejeter avec un peu d'attention, et je me bornerai aux preuves plus spécieuses capables d'éveiller le doute dans les esprits les plus graves, car les plus sottes inventions peuvent faire douter les esprits faibles. Les preuves de cette espèce sont au nombre de trois :

1re preuve : Ils disent : Il est impossible que le produit sorte de l'éternel, parce que, si nous nous donnons l'éternel, sans que le monde par exemple en sorte, il n'en sortira pas, car rien ne le déterminera à exister ; mais il restera possible de possibilité pure. Si ensuite le monde se produit, de deux choses l'une : ou le motif déterminant se renouvelle, ou il ne se renouvelle pas. S'il ne se renouvelle pas, le monde demeure dans l'état de possibilité pure, comme avant ; s'il se renouvelle, pourquoi ce motif déterminant est-il produit maintenant et non avant ? la question subsiste sur la production de ce motif. En somme puisque l'état de l'éternel est toujours identique, ou bien rien n'existe jamais de par lui, ou ce qui est, est éternel ; ou bien il faudrait distinguer en lui un état où il n'agit pas d'un état où il agit, ce qui est absurde.

Le fondement de la preuve est en ces mots : pourquoi le monde n'était il pas produit avant le temps où il l'a été ? — On ne peut supposer que l'éternel fût alors impuissant à le produire, ni que sa production fût alors impossible ; cela conduirait à faire passer l'éternel de la non-puissance à la puissance, et le monde de l'impossibilité à la possibilité, deux conséquences absurdes. On ne peut supposer non plus qu'une fin manquait auparavant et qu'elle existe maintenant, ni qu'un instrument manquait puis est venu à exister. Le plus naturel à supposer est qu'il n'y avait pas auparavant d'obstacle à l'existence du monde. On doit donc dire : son

existence a résulté de ce que l'éternel l'a voulue après ne l'avoir pas voulue ; donc la volonté a été produite ; mais la production de la volonté dans l'essence de l'éternel est impossible, parce que l'éternel n'est pas le lieu des choses produites, et cette production hors de son essence ne le rendrait pas voulant. Mais laissons la considération du lieu de la production qui est certain ; les difficultés concernent le principe de cette production. D'où en effet cette volonté est-elle produite ? pourquoi l'est-elle maintenant et non avant ? Manquait-il un instrument ou de la puissance, ou une fin ou une matière première, et pourquoi cela serait-il venu à exister ? Les doutes se renouvellent donc identiques. Ou bien manquait-il une volonté première ? une volonté suppose une volonté, jusqu'à ce qu'on arrive à la volonté première ; cela ne saurait s'enchaîner sans fin. Il est donc absolument certain que faire sortir ce qui est produit de ce qui est éternel, sans rien changer dans l'éternel, ni puissance, ni instrument, ni fin, ni nature, est absurde, et que supposer un changement dans l'éternel est absurde aussi, parce que ce changement produit entraîne les mêmes objections que la chose produite qu'il explique ; donc le tout est absurde. Ainsi du moment que le monde existe, il est impossible qu'il soit produit et il ne peut être qu'éternel.

C'est là la plus spécieuse de leurs preuves, et en général celles qu'ils apportent dans les autres questions théologiques découlent de celle-ci ; car ce qu'ils inventent ici ne pourrait être inventé ailleurs. C'est pourquoi nous avons commencé par cette question et, dans la question, par leur plus forte preuve.

Réfutation. Elle est de deux sortes. La première consiste à dire : Pourquoi niez-vous que le monde soit produit par une volonté éternelle qui a décidé son existence pour le temps où il a existé, que sa non-existence a duré jusqu'à ce terme fixé et que son existence a commencé à partir de ce terme ; qu'auparavant elle n'était pas voulue et que, à cause de cela, le monde ne se produisait pas ; que dans le temps où il s'est

produit, il a été voulu par la volonté éternelle, et que, à cause de cela, il s'est produit ? Qu'est-ce qui s'oppose à cette croyance et qu'a-t-elle d'absurde ?

Si l'on dit : c'est absurde évidemment, parce que tout être produit a un auteur et une cause ; et de même que l'être produit sans cause ni auteur est absurde, de même l'est l'existence d'un auteur éternel en qui sont réalisées les conditions de détermination, d'éléments et de cause pour l'être créé sans qu'aucune manque, et à qui cependant l'être créé serait postérieur. L'existence du créé, dès que les conditions sont réalisées dans le créateur, est nécessaire ; elle ne peut être retardée, pas plus que l'être produit et créé ne peut être sans créateur. Avant l'existence du monde, l'être en qui est la volonté, existait ; la volonté aussi, ainsi que son rapport avec la chose voulue. Ni un être ayant la volonté, ni une volonté ni un rapport ne surviennent, qui n'existaient auparavant. S'il n'y a nul changement en tout cela, comment l'objet voulu survient-il ? qu'est-ce qui l'empêchait de survenir plus tôt ? l'Etat de l'Eternel au moment où le voulu se réalise, ne diffère en rien de son état antérieur ; toutes choses restent identiques ; le voulu n'était pas ; tout a subsisté tel quel, et le voulu est. N'est-ce pas le comble de l'absurdité ?

Ce genre d'absurdité n'est d'ailleurs pas spécial à la question de la créature et du créateur nécessaire et essentiel ; on la rencontre aussi dans l'accidentel et dans le contingent. Si un homme prononce la répudiation de son épouse et que la séparation n'ait pas lieu aussitôt, on n'imagine pas qu'elle ait lieu plus tard, parce que cet homme ayant fait de sa parole une cause immédiate et complète, on ne comprend pas que l'effet retarde, à moins que la répudiation soit remise au lendemain, ou au moment ou la femme rentrera dans la maison, au lieu de survenir à l'instant même ; mais en ce cas elle surviendra au commencement du jour suivant ou au moment de cette rentrée. Que si cet homme a fait de sa parole une cause avec condition relative à une chose

future, si cette chose n'a pas lieu sur le champ c'est-à-dire le lendemain matin ou au moment de la rentrée, l'effet est suspendu jusqu'à l'arrivée de la condition qui faisait défaut ; l'effet donc ne se réalise pas sans que quelque chose de nouveau se produise : la rentrée de la femme ou l'ouverture du jour suivant. Mais l'on ne comprend pas que cet homme veuille que l'effet soit en retard sur sa parole prononcée sans condition, bien que ce soit lui-même qui fixe le temps et que la liberté consiste dans cette fixation du moment, car dans ce cas notre désir même nous rend incapable de retarder le moment.

Si nous ne comprenons pas la possibilité du retard dans cet exemple, comment la comprendrions-nous davantage dans les créations essentielles, intelligibles, nécessaires ? En général la fin de nos désirs n'est pas en retard sur le désir même quand celui-ci a eu lieu, à moins qu'il ne s'interpose quelque obstacle. Mais si le désir et la puissance sont là et que les obstacles soient levés, on ne comprend plus le retard dansl'objet du désir. Ce retard n'est compréhensible que dans la décision, parce que la décision ne suffit pas pour l'existence de l'acte ; la décision d'écrire ne fait pas qu'on écrive tant que le désir ne survient pas, lequel est l'excitation qui pousse l'homme à l'action. Si la volonté éternelle est analogue au désir qui nous pousse à l'acte, on ne conçoit pas que l'acte désiré n'ait pas lieu à moins qu'il n'y ait obstacle, ni que le désir ait une existence antérieure à l'acte. On ne comprend pas qu'on ait aujourd'hui le désir prochain de se lever demain ; il ne peut y avoir là qu'une résolution. Si la volonté éternelle est analogue à nos résolutions, elle ne suffit pas pour réaliser l'acte résolu ; il faut qu'il survienne en plus une excitation au désir de l'acte ; d'où l'on devrait conclure que l'éternel change. Le fond de la difficulté subsiste donc, car cette excitation, ce désir, cette volonté, de quelque nom qu'on l'appelle, pourquoi se produit-elle maintenant et non plus tôt ? Soit qu'il y ait un produit sans cause, soit qu'il y ait un enchaînement sans fin, l'on en

revient toujours à dire que le créateur existe avec plénitude des conditions, qu'il n'y a rien de plus à attendre, et que malgré cela l'être créé se fait attendre; il n'existe pas pendant une durée, dont l'imagination n'atteint pas le début, pendant des milliers d'années, sans que rien fasse défaut pour son existence ; puis subitement il arrive à l'être, sans que rien de plus se soit produit, ni qu'aucune condition nouvelle se soit réalisée. Cela est absurde en soi-même.

Réponse. L'impossibilité d'une volonté éternelle est liée dans cette thèse à la production de quelque chose, c'est-à-dire de quelque chose que les philosophes imaginent ou conçoivent en esprit. Mais comme vous dites en logique, avez-vous un moyen de joindre ces deux termes par un terme intermédiaire ? Si vous avez recours à ce terme moyen, vous suivez la voie spéculative et vous devez le mettre en évidence ; mais si vous prétendez que la manière dont sont unis ces deux termes est connue nécessairement, comment ceux qui se séparent de vous là-dessus ne la connaissent-ils pas ? Le groupe de ceux qui croient que le monde a été produit par une volonté éternelle n'est pas renfermé dans les limites d'un pays ; il est innombrable ; il est clair que ce n'est pas par opiniâtreté que ces gens se révoltent contre une vérité soit-disant évidente. Il faut donc que vous établissiez une preuve selon les règles de la logique, démontrant l'impossibilité de ce que nous avançons ; tout ce que vous avez dit jusqu'ici n'est qu'une préparation. Votre comparaison avec notre résolution ou notre volonté ne vaut rien, car la volonté éternelle n'est pas analogue aux désirs produits. Une simple préparation n'est pas encore une preuve.

Si l'on dit : C'est par une nécessité intellectuelle que nous savons qu'on ne conçoit pas un créateur avec la plénitude des conditions sans créatures ; passer là-dessus c'est se révolter contre les lois de l'intelligence.

Nous répondons : Quelle différence y a-t-il entre vous et vos adversaires, lorsqu'ils vous disent : c'est par une nécessité intellectuelle que nous connaissons l'absurdité de cette

opinion : qu'une essence une ait la science de tous les universaux sans qu'il en résulte en elle une multiplicité, sans que la science s'ajoute à l'essence et sans que la science s'augmente par l'augmentation du connu. Telle est en effet votre opinon sur l'essence de Dieu, et par rapport à nous et nos manières de connaitre elle est le comble de l'absurde. Cependant les philosophes nous disent : la science eternelle n'est pas comparable à la science produite ; et quelques-uns d'entre vous ont été effrayés de cette absurdité et ils ont dit: Dieu ne connait que lui-même ; il est l'intelligent, l'intelligence et l'intelligible, et le tout ne fait qu'un. Mais alors on dira : l'identification de l'intelligent, de l'intelligence et de l'intelligible est évidemment absurde, car supposer au monde un auteur qui ne connaisse pas son œuvre est absurde, necessairement ; l'éternel ne connaissant que lui-même lui très élevé au dessus de vos paroles et de celles de tous les hérétiques, ne connaitra en effet jamais son œuvre. Cependant ne sortons pas des limites de cette question.

Nous disons donc : pourquoi vous opposez-vous à vos adversaires lorsqu'ils disent : l'éternité du monde est absurde, puisque elle conduit à admettre que la sphère des étoiles décrit des tours dont le nombre est infini, dont l'addition est sans limites, bien qu'ils aient des rapports de 6me, de quart ou de moitié. La sphère du soleil tournant en un an et celle de Vénus en 30 ans, les tours de Vénus valent 1/30 de ceux du Soleil, et les tours de Mars valent 1/12 de ceux du Soleil, car sa sphère accomplit sa rotation en 12 ans. Or de même qu'il n'y aurait pas de limite au nombre des tours de Vénus, de même il n'y en a pas à celui des tours du Soleil, bien que le premier nombre soit le 1/30 du second, non plus qu'au nombre des tours de la sphère des étoiles dont la rotation est de 36.000 ans. Il n'y a pas davantage de terme au mouvement diurne par lequel le soleil tourne une fois en un jour et une nuit. Si quelqu'un dit : c'est là une conséquence dont l'absurdité est évidente, pourquoi les philosophes ne s'associent-ils pas à ses paroles ? — *On dira encore :* le nombre de

ces tours est pair ou impair, ou pair et impair à la fois ou il n'est ni pair ni impair. Dire qu'il est pair et impair à la fois est nécessairement faux. Si l'on dit : il est pair, — le pair devient impair par l'addition d'une unité ; mais comment ajouter une unité à ce qui n'a pas de fin ? Si l'on dit : il est impair, — l'impair devient pair par l'addition d'une unité ; mais comment encore ajouterait-on cette unité qui le ferait devenir pair ? Force est donc de conclure qu'il n'est ni pair ni impair.

Si l'on dit : On ne peut qualifier de pair ou d'impair que ce qui est fini, et non ce qui est infini, — *nous répondons :* donc une somme composée d'unités, qui présente des rapports de 6me et de 10me, comme nous venons de voir, ne peut être qualifiée de pair ni d'impair ; or on sait évidemment que cela est faux, sans aucun raisonnement. Pourquoi donc ne le reconnaissez-vous pas ? — *Si l'on dit encore :* l'erreur gît en ceci que vous voyez là une somme composée d'unités ; car ces tours sont inexistants : ceux qui sont passés ont disparu, ceux qui sont à venir n'existent pas ; une somme ne s'applique qu'a des êtres existants ; et il n'y en a point ici. — *Nous répondons* : le nombre se partage en pair et en impair ; on ne peut pas sortir de là, que l'être nombré subsiste ou qu'il périsse. Quand nous supposons un certain nombre de chevaux, nous sommes forcés d'admettre qu'il ne peut être que pair ou impair, soit que nous supposions les chevaux existant ou manquant ; s'ils viennent à manquer après avoir existé, ce jugement ne change point.

D'ailleurs nous objectons ceci aux philosophes : il n'est pas absurde, selon vos principes, qu'il y ait des êtres présents, qui soient des unités de qualifications diverses et en nombre infini ; ce sont les âmes des hommes séparées des corps par la mort ; ce sont des êtres que l'on ne qualifie pas de pair ni d'impair. Pourquoi contredisez-vous ceux qui affirment que la fausseté de cette opinion se reconnaît par évidence, tandis que vous invoquez l'évidence pour prouver qu'il est faux d'établir une dépendance entre la volonté

éternelle et les choses produites ? Cette opinion sur les âmes est celle qu'a adoptée Avicenne ; c'est peut être celle d'Aristote.

Si l'on dit : la bonne opinion est celle de Platon : Que l'âme est éternelle et unique, qu'elle ne se divise que dans les corps, et que, lorsque qu'elle s'en sépare, elle retourne à son principe et redevient une : — *Nous répondons* : cette opinion est détestable et l'on ne peut rien croire de plus contraire à l'évidence intellectuelle. En effet, c'est comme si nous disions : l'âme de Zeïd est la même que l'âme d'Amrou, ou elle est autre. Qu'elle soit la même c'est évidemment faux, car chacun se distingue et sait qu'il n'est pas le même qu'un autre. Si ces âmes étaient les mêmes, elles eussent eu en commun les connaissances qui sont les qualités essentielles des âmes, et qui sont contenues avec la nature d'âme dans chaque rapport. — *Que si l'on dit* : Ces deux âmes sont distinctes, mais elles ne se distinguent que dans leur dépendance d'avec les corps : — *Nous répondons* : la division de ce qui est un, sans grandeur en volume, ni quantité mesurable, est absurde nécessairement. Comment en effet l'un deviendrait-il deux, mille et des milliers pour revenir ensuite à l'unité. Cela se comprend de ce qui a une grandeur, une quantité, une multiplicité. L'eau de la mer se divise en ruisseaux et en rivières qui retournent à la mer. Mais ce qui est dépourvû de quantité comment se diviserait-il ? Le but de tous ces raisonnements est de prouver que les philosophes ne peuvent contredire leurs adversaires touchant la dépendance entre la volonté éternelle et la production, qu'en invoquant l'évidence intellectuelle, mais qu'en même temps ils ne peuvent éviter qu'on invoque contre eux cette même évidence dans les choses que nous avons dites, contrairement à leurs croyances. Il n'y a pas à sortir de là.

Si l'on dit : Votre opinion se retourne contre vous ; car Dieu avant la création du monde avait la puissance de le créer pendant un an, deux ans et plus, sans qu'on puisse limiter son pouvoir. Il semble donc qu'il ait attendu sans

créer, puisqu'il ait créé ; et l'espace de temps qu'il a attendu est fini ou non. Si vous dites qu'il est fini, vous limitez l'existence du créateur dans le passé ; si vous dites qu'il est infini, vous admettez qu'il s'est écoulé un laps de temps mesuré par un nombre sans limite. — *Nous répondons* : l'espace et le temps sont créés selon nous, et nous démontrerons cette vérité dans la réponse à la seconde de leurs preuves.

Si l'on dit : Qu'objectez-vous lorsque, cessant d'invoquer la nécessité intellectuelle, on raisonne de cette façon : Les temps sont semblables quant à la possibilité de leur relation avec la volonté : qu'est-ce qui distingue un temps de celui qui le précède ou de celui qui le suit ? Il n'est donc pas absurde que ce soit celui d'avant ou celui d'après qui ait été voulu. Au sujet du blanc et du noir, du mouvement et du repos, vous dites : le blanc est produit par la volonté éternelle. Le lieu susceptible de recevoir le noir, l'est aussi de recevoir le blanc ; donc la volonté éternelle ne peut être en relation avec le blanc sans l'être avec le noir ; qu'est-ce qui distingue l'un de l'autre les deux possibles ? Nous savons nécessairement qu'une chose ne se distingue pas d'une autre semblablement possible sans une spécification. Si le contraire était, le monde qui a la possibilité d'être comme celle de n'être pas, aurait été produit, et le terme existence, placé dans des conditions de possibilité semblable au terme non existence, aurait été choisi sans aucune spécification.

Si vous dites : La volonté produit cette spécification ; — la question recule, et devient : comment la volonté elle-même se détermine-t-elle ? — *Si vous dites* : on ne demande pas pourquoi à l'Eternel ; alors soit posé le monde éternel, on ne devra rechercher ni son auteur ni sa cause, parce que on ne dit pas pourquoi au sujet de l'éternel. S'il se peut que l'Eternel spécifie par une certaine convenance avec l'un des deux possibles, il est alors très inexact de dire : le monde a été déterminé dans une certaine forme, beaucoup d'autres formes étant possibles. Au lieu de cela, il faudrait

dire : le monde est réalisé ainsi à cause d'une certaine convenance, comme vous dites : la volonté choisit un temps plutôt qu'un autre, une forme plutôt qu'une autre, par convenance. — *Si vous dites* : cette question ne s'impose pas, parce qu'elle survient à propos de tout ce que veut l'Eternel et revient à propos de tout ce qu'il décrète ; — *nous répondons* : bien plutôt cette question s'impose, parce qu'elle revient en tout temps, et est inhérente à toute supposition de notre adversaire.

Nous disons : Le monde n'a existé au temps où il a existé, dans le mode dont il a existé, dans le lieu où il a existé, que par la volonté éternelle. La volonté est une faculté dont l'essence est de distinguer une chose d'avec une autre semblablement possible. Si telle n'était pas son essence, la puissance suffirait. Mais du moment que le rapport de la puissance aux deux choses contraires est pareil, on ne peut se passer d'une faculté spécificatrice qui distingue l'une des deux choses de l'autre ; c'est pourquoi l'on dit que l'éternel a, outre la puissance, une faculté de l'essence de laquelle il est de distinguer une chose d'avec son semblable. Demander pourquoi la volonté peut spécifier l'une des deux choses semblables, c'est comme demander pourquoi la science comprend le connu selon ce qu'il est : On dit en effet que la science est une faculté dont telle est l'essence. De même la volonté est une faculté dont l'essence est de distinguer une chose de son semblable. — *Dira-t-on* : une telle faculté est inintelligible ; elle renferme une contradiction. Dire qu'une chose est semblable de situation à une autre signifie qu'elle ne s'en distingue pas ; dire qu'elle s'en distingue, c'est dire qu'elle ne lui est pas semblable. Il ne faut pas croire que deux noirs en deux lieux soient semblables de toute façon, puisque l'un est dans un lieu, l'autre dans l'autre, et que cela les distingue, ni que deux noirs en deux temps et un seul lieu soient semblables absolument, car l'un est séparé de l'autre dans le temps ; il ne saurait donc lui être de toute façon semblable. Quand nous disons deux noirs sont sem-

blables, nous entendons qu'ils le sont par la noirceur, notre jugement étant particulier et non absolu. Autrement si le lieu et le temps étaient identiques et si aucune différence ne subsistait, on ne comprendrait pas qu'il y eût deux noirs, on ne comprendrait pas une dualité. Il est vrai que l'expression de volonté pour l'éternel a été tirée de notre volonté ; pour la nôtre, nous ne concevons pas qu'elle distingue une chose de son semblable. Si devant un homme altéré se trouvent deux coupes d'eau pareilles de toutes façons dans leurs rapports avec son désir, il n'est pas possible qu'il prenne l'une des deux ; il ne peut prendre que ce qui lui paraît plus beau ou plus léger ou plus proche de sa main droite, si son habitude est de se servir de sa droite ; et il ne se meut que par ces causes, ou par d'autres analogues, manifestes ou cachées. En dehors de là, on ne conçoit pas la distinction d'une chose d'avec son semblable, dans l'équivalence de toutes les conditions.

La réfutation est de deux sortes. 1re Réfutation. Quand vous dites que cela n'est pas concevable, vous le savez par évidence ou par raisonnement ; or vous ne pouvez invoquer ici ni l'un ni l'autre de ces modes. Votre comparaison avec notre volonté est fautive, comme celle que l'on ferait pour la science ; la science de Dieu diffère de la nôtre en beaucoup de choses ; non moindre est la différence pour la volonté. C'est comme lorsqu'on dit : une essence existant sans être ni extérieure ni intérieure au monde, ni jointe à lui ni séparée de lui, est inintelligible, parce que nous ne comprenons pas cela de notre essence. C'est, dit-on, une œuvre de votre imagination. Mais la preuve intellectuelle a contraint les sages à admettre cela. Pourquoi résistez-vous alors quand on vous dit : la preuve intellectuelle a amené à reconnaître qu'il y a une qualité de Dieu dont l'essence est de distinguer une chose d'avec son semblable ; si le nom de volonté lui convient mal, qu'on l'appelle d'un autre nom, car les noms n'ont pas d'importance. Nous ne l'avons employé, nous, que sous l'autorité de la loi. Autrement la volonté sert

dans la langue pour désigner ce en quoi il y a un désir ; or il n'y a pas de désir dans l'essence divine ; nous nous attachons seulement au sens et non au mot ; mais, quant à nous, nous n'accordons pas que ce sens soit faux. Si nous supposons deux fruits pareils placés devant un homme qui les désire, mais qui ne peut les obtenir ensemble, cet homme prendra évidemment l'un des deux, par l'effet d'une faculté dont l'essence est de spécifier une chose d'avec une autre semblable. Toutes ces spécifications, que vous avez citées, la beauté, la proximité, la facilité de prise, nous pouvons supposer qu'elles s'évanouissent et que la possibilité de prendre demeure. Vous avez donc le choix entre deux propositions : on vous direz que la similitude par rapport aux désirs de cet homme n'est jamais imaginable, ce qui est une sottise, car cette supposition est possible ; ou vous direz que, la similitude étant admise, l'homme qui désire demeure toujours dans l'hésitation, regardant les deux fruits et n'en prenant aucun par l'effet de la volonté pure et du libre arbitre isolé du désir ; et cela aussi est absurde ; la fausseté s'en reconnait par évidence. Ainsi aucun homme sachant raisonner, présent ou absent, en prouvant l'intellect libre, ne peut se dispenser d'admettre une faculté dont l'essence est de distinguer une chose de son semblable.

2me *Réfutation.* Nous disons : dans votre système vous êtes forcés aussi de spécifier une chose par rapport à son semblable. Le monde en effet, existe, par la cause qui le fait être, selon une forme déterminée, semblable en possibilité à beaucoup d'autres non existantes, par rapport auxquelles rien ne la spécifie, et l'impossibilité de distinguer une chose d'avec son semblable, soit dans l'acte soit par rapport à sa nature ou à sa nécessité, est toujours là.

Si vous dites : l'ordre général du monde n'était possible que de la manière dont il est ; si le monde avait été plus petit ou plus grand, cet ordre n'eût point été parfait. Il en est de même du nombre des sphères et des étoiles : vous pensez que la grandeur s'oppose à la petitesse et que

la multiplicité s'écarte de la paucité en tant qu'elles peuvent être voulues en ces corps ; alors ces termes ne sont pas semblables mais différents ; seulement l'intelligence humaine est incapable de saisir les lois de leurs mesures et de leurs divisions ; elle ne peut les saisir que pour quelques uns de leurs éléments, comme l'inclinaison de la sphère des signes sur l'équateur, et l'apogée, et la sphère excentrique ; mais le secret de la plupart d'entre eux lui échappe ; cependant elle reconnait leurs différences, et elle est près de conclure que chaque chose se spécifie par rapport à son contraire en vue de l'ordre général. — Mais pour ce qui est des temps, ils sont semblables assurément dans leur rapport avec la possibilité et avec l'ordre ; il est impossible de soutenir que si le monde avait été créé un instant plus tôt ou plus tard, l'ordre eût cessé d'être imaginable. La similitude entre les divers états de temps est donc connue par évidence ; nous le disons, quand même nous devrions rencontrer votre opposition : il y a en effet des gens qui prétendent que le monde a été créé dans le temps le plus favorable.

Mais nous ne nous bornerons pas à cet argument. Nous montrerons, d'après votre principe même, qu'il y a spécification sur deux points, en lesquels il est impossible qu'il y ait différence : l'un est la différence de sens du mouvement ; l'autre la détermination du lieu du pôle dans le mouvement au delà de la sphère du zodiaque. — Pour le pôle : on sait que le ciel est une sphère qui se meut sur deux pôles comme s'ils étaient fixes ; la sphère céleste est semblable en toutes ses parties ; elle est simple, surtout la sphère haute qui est la 9e et que ne porte point d'étoiles ; elle se meut sur deux pôles Nord et Sud. Or nous disons : qu'est-ce qui empêche de se figurer que les pôles aient pu être un quelconque des systèmes en nombre infini de deux points diamétralement opposés ? pourquoi ces deux points, nord et sud, ont-ils été spécialement déterminés comme pôles fixes ? pourquoi la ligne du zodiaque ne passerait-elle pas par deux points tels que les pôles vinssent en deux points opposés sur

le zodiaque ; et s'il y a des lois qui régissent la grandeur et la figure des cieux, quelle est celle qui a discerné le point du pôle pour en faire un pôle, entre tous les autres ? car tous les points sont semblables, et toutes les parties de la sphère semblables, il n'y a pas à sortir de là.

Si l'on dit : peut-être que le lieu où est situé le pôle se distingue d'un autre par une propriété qui le rend convenable au pôle, en sorte qu'il soit fixe, comme s'il ne quittait pas son lieu, sa place, son site, de quelque nom qu'on l'appelle ; les autres lieux de la sphère changent par la rotation leur position par rapport à la terre et aux sphères, tandis que le pôle est fixe en position ; peut-être donc que ce lieu a été plus apte que tout autre à être fixe en position.

Nous répondons : Dans cette hypothèse on admet clairement une différence de nature entre les parties de la sphère première ; on ne la suppose pas semblable en toutes ses parties ; or cela est contraire à votre principe ; puisque votre preuve est fondée sur la nécessité que le ciel soit une figure sphérique, et qu'il soit d'une nature simple, partout semblable à elle-même. La plus régulière des figures est la sphère. Le carré, l'hexagone et autres exigent qu'on forme des angles distincts entre eux ; et cela ne peut avoir lieu que par l'addition de quelque chose à la nature simple. Mais, quand même vous n'accorderiez pas cette proposition, vous ne seriez pas encore quittes. La question se reproduit au sujet de la propriété dont vous parlez. En effet, ou bien les autres parties de la sphère sont susceptibles de recevoir cette propriété ou elles ne le sont pas. — S'ils disent qu'elles le sont, pourquoi la propriété a-t elle été spécialement donnée à l'une de toutes les parties semblables ; — s'ils disent : cette partie seule en est susceptible à l'exclusion des autres, nous répondons : ces autres parties, par le fait qu'elles sont un corps susceptible d'une figure, sont semblables nécessairement ; et cette propriété, ce lieu ne saurait la recevoir par le pur fait qu'il est un corps, ni par le pur fait qu'il est ciel ; car toutes les autres parties du ciel ont cette nature

commune avec lui ; par conséquent il faut bien qu'il soit spécifié par l'effet d'une loi ou d'une qualité dont l'essence soit de distinguer une chose d'une autre semblable. Autrement comment pourraient-ils dire encore que tous les états de temps sont semblablement aptes à ce que le monde soit réalisé en eux ? Donc la prétention de leurs adversaires subsiste, que toutes les parties du ciel sont semblablement aptes à recevoir la nature qui fait qu'il leur convient mieux d'être fixes que mobiles. On ne peut sortir de là.

Le second point consiste dans la fixation du sens du mouvement des sphères, les unes de l'orient à l'occident, les autres à l'inverse, malgré la similitude des sens quant à la possibilité, et la similitude des sens est exactement comme celle des temps. — *Si l'on dit :* si le tout tournait dans un seul sens, les positions des astres ne se distingueraient pas et leurs différents aspects en trine, sextile, conjonction, etc. n'auraient pas lieu ; mais le tout serait en une situation invariable ; et ces aspects sont les principes des états des choses dans le monde. — *Nous répondons :* nous ne parlons pas de la différence relative des sens des mouvements ; mais nous disons : la sphère supérieure se meut de l'Orient à l'Occident, et celle qui est au dessous à l'inverse, et tout ce qui peut résulter de là pourrait résulter de l'inverse, à savoir de ce que la sphère haute se mouvrait de l'Occident à l'Orient, et celle qui est au dessous, en sens contraire : les différences d'aspect auraient lieu de même. Les sens du mouvement sont semblables en possibilité, pourvu que les mouvements soient circulaires et opposés. Pourquoi donc un sens a-t-il été spécifié par rapport à un autre semblablement possible ? — *S'ils disent :* Les deux sens sont opposés et contraires ; comment seraient-ils semblables en possibilité ? — *Nous répondons :* C'est comme si l'on disait : venir plus tôt ou venir plus tard, pour l'existence du monde, sont deux contraires ; comment prétendre qu'ils sont semblables en possibilité ? Mais comment pensent-ils que l'on connait la similitude des temps par rapport à la possi-

bilité d'être, et à tout ce qu'on peut imaginer dépendre de l'être ? C'est de même que l'on connait la similitude des places, des sites, des lieux, des sens, par rapport à la faculté de recevoir le mouvement et tout ce qui en dépend. S'ils peuvent prétendre qu'il y a différence, nonobstant cette similitude, leurs adversaires sont aussi fondés à prétendre qu'il y a différence dans les états de temps et les formes.

Seconde réfutation du principe de leur preuve. Vous niez que quelque chose de produit sorte de l'Eternel ; mais vous ne pouvez éviter d'en convenir, car le monde est fait de produits qui ont des causes.

Si vous dites : les choses produites s'appuient sur d'autres, sans fin ; c'est absurde. Un homme intelligent ne saurait l'admettre. Si cela était possible, vous n'auriez pas besoin de reconnaitre un auteur et d'affirmer l'être nécessaire sur lequel s'appuient les possibles ; la chaîne des produits a une extrémité qui finit en lui, et cette extrêmité est l'éternel. Il faut donc bien alors, d'après leur principe, qu'il soit licite de faire sortir ce qui est produit de ce qui est éternel.

Si l'on dit : nous ne refusons pas d'admettre que le produit sorte de l'éternel, s'il s'agit d'un produit quelconque ; mais nous refusons d'admettre qu'un produit qui serait le premier des produits, sorte de l'éternel, puisque le temps où a lieu ce produit ne se distingue pas de celui qui le précède, de façon que le côté de l'existence l'emporte, par l'arrivée d'un terme, ni d'un instrument, ni d'une condition, ni d'une nature, ni d'un désir, ni d'une cause quelconque. S'il n'est pas le premier produit, il se peut qu'il sorte de l'éternel par l'arrivée d'une autre chose, soit parce que le lieu favorable s'offre, ou le temps convenable ou quelque chose d'analogue. — *Nous répondons :* la question subsiste sur la façon dont cette condition a lieu, ou dont le terme arrive avec tout ce qui en dépend. Y a-t-il enchaînement sans fin, ou la série se limite-t-elle à un éternel d'où sort le premier produit ?

Si l'on dit : quant aux matières susceptibles de recevoir

les formes, les accidents et les modes, il n'y a rien en elles qui soit produit. Les modes produits sont le mouvement des sphères. Je veux dire le mouvement circulaire et les circonstances descriptives qui s'y rattachent, le trine, le textile, le quadrant, qui sont le rapport de certain degré de la sphère et des étoiles à d'autres, et quelquefois leur rapport à la terre, comme le lever, l'élévation et le déclin à partir du maximum de hauteur, l'éloignement de la terre quand les étoiles sont à l'apogée, leur rapprochement quand elles sont au périgée, l'inclinaison sur certains diamètres quand elles sont au nord ou au sud ; toutes circonstances jointes nécessairement au mouvement circulaire et conséquences de ce mouvement. Quant aux choses produites, comprises dans l'intérieur de la sphère de la Lune, c'est-à-dire les éléments avec ce qui arrive d'eux, corruption, mélange, dissociation, et changement d'une qualité en une autre, toutes ces choses sont des produits dérivant les uns des autres par une longue série, et le terme de leurs causes aboutit enfin au mouvement céleste circulaire et au rapport des étoiles les unes aux autres ou à leur rapport à la terre. Il résulte de cet ensemble que le mouvement circulaire perpétuel et éternel est la cause sur laquelle s'appuient toutes les choses produites. Le ciel est mû dans son mouvement circulaire par les âmes célestes ; elles sont vivantes, étant dans le ciel comme nos âmes dans nos corps ; et elles sont éternelles ; et le mouvement circulaire qu'elles créent doit aussi être éternel. Puisque les états de ces âmes sont semblables sous le rapport de leur éternité, les états des mouvements doivent être semblables aussi, c'est-à-dire que les sphères tournent éternellement. Alors on ne conçoit pas que le produit sorte d'un éternel, sinon par l'intermédiaire d'un mouvement circulaire éternel, qui ressemble à l'éternel en un sens, en ce qu'il dure toujours, et qui ressemble au produit en un sens, en ce que toute portion donnée de lui est produite après n'avoir pas été. En ce sens qu'il est produit avec ses parties et ses annexes, le mouvement est principe des autres produits ; et en ce sens qu'il est éternel

et toujours semblable en ses états, il dérive d'une âme éiernelle. Si donc il y a des choses produites dans le monde, il faut qu'il y ait un mouvement circulaire ; or il y a dans le monde des choses produites ; donc le mouvement circulaire et éternel est prouvé.

Nous répondons : ce long raisonnement ne vous sert de rien. Le mouvement circulaire sur lequel tout s'appuie est produit ou éternel. S'il est éternel, comment servira-t-il d'appui au premier des produits ? s'il est produit, il réclame un autre produit, et ainsi de suite. Votre proposition qu'en un sens il ressemble à l'éternel et en un sens au produit, signifie qu'il est à la fois fixe et se renouvellant : fixe dans l'action de se renouveler, se renouvelant dans sa fixité. Nous disons alors : est-il le principe des produits, en tant que fixe ou en tant que se renouvelant ? Si c'est en tant que fixe, comment une chose procède-t-elle d'une chose fixe, dont tous les états sont semblables, dans un état plutôt que dans un autre ? Si c'est en tant que se renouvelant, il n'a pas en lui la cause de ce renouvellement, et il lui faut une autre cause, et ainsi de suite.

Ceci est le dernier terme où nos adversaires sont forcés de se rendre ; pour se soustraire à cette obligation ils ont recours à une sorte de ruse que nous exposerons dans une des questions suivantes.

Seconde preuve des philosophes sur cette question.

Selon eux, celui qui dit que le monde est postérieur à Dieu et Dieu antérieur au monde, ne peut vouloir signifier par là qu'une antériorité selon l'essence, non selon le temps, comme l'antériorité de 1 à 2, car 1 est antérieur à 2 par nature, bien qu'ils puissent coexister dans le temps, ou comme celle de la cause à l'effet, ou comme celle du mouvement d'une personne au mouvement de son ombre, ou du mouvement de la main à celui du sceau, ou encore du mouvement de la main dans l'eau à celui de l'eau. Toutes ces choses coexistent dans le temps, et pourtant les unes sont causes, les autres effets. Le mouvement de l'ombre est causé par celui de la personne ;

celui de l'eau, par celui de la main dans l'eau ; et on ne dirait pas que c'est l'ombre qui meut la personne, ni que c'est l'eau qui meut la main, quoique ces mouvements sont simultanés. Si je veux que le créateur soit anterieur au monde de cette façon, je suis obligé d'admettre qu'ils sont tous deux produits ou tous deux éternels. Il est impossible que l'un soit éternel et l'autre produit. Si au contraire je veux que le créateur soit antérieur au temps et au monde, non selon l'essence, mais selon le temps, alors avant l'existence du monde et du temps, il a dû y avoir un temps dans lequel le monde a manqué, puisque la non-existence a précédé l'existence ; et Dieu a précédé le monde pendant un certain intervalle qui a un terme à la fin, mais n'a pas de terme au commencement ; un temps sans fin a donc précédé le temps, et se trouve maintenant accompli. C'est pourquoi il est impossible de dire que le temps est produit, et il faut que le temps soit éternel. De la même façon, du fait du mouvement on déduit un mouvement éternel et l'éternité du mobile dans la perpétuité du mouvement duquel se perpétue le temps.

Réfutation : Elle consiste à dire : Le temps est produit et créé ; il n'y a avant lui aucun temps. Nous entendons par là que Dieu est antérieur au monde et au temps, qu'il a été et que le monde n'était point, puis qu'il a été et le monde avec lui. Cette parole : Il a été et le monde n'était point, exprime seulement l'existence de l'essence du créateur et le défaut de l'essence du monde. Cette parole : Il a été et le monde avec lui, exprime seulement l'existence des deux essences. Nous entendons par l'anteriorité seulement ce fait que Dieu est seul en possession de l'existence, le monde étant considéré comme une personne unique. Si nous disons : Dieu a été et non Jésus, par exemple, ensuite Dieu a été et Jésus avec lui, l'expression ne renferme rien que l'existence d'une essence et l'absence d'une essence, ensuite l'existence des deux ; et il n'y a rien en cela qui oblige à poser un troisième terme, quand même l'imagination ne pourrait se

passer d'en poser un troisième ; il ne faut pas faire fond sur les erreurs de l'imagination.

On dira : Cette parole : Dieu a été et non le monde, laisse entendre un troisième terme, outre l'existence d'une essence et l'absence du monde. La preuve en est que si nous suppo sons que le monde vienne à manquer dans l'avenir, l'existence d'une essence et le défaut d'une autre seront une résultante, et il ne sera plus correct de dire alors : Dieu a été et non le monde ; mais il faudra dire : Dieu sera et non le monde. Or ce n'est pas ce que nous disons. Entre les mots *a été* et *sera* il y a donc une distinction, puisque l'un ne peut tenir lieu de l'autre. Examinons en quoi consiste cette distinction, il est clair qu'elle n'est pas dans l'existence de l'essence ni dans le défaut du monde, mais dans un troisième terme ; car quand nous disons, pour marquer le défaut du monde dans l'avenir : Dieu a été et non le monde, on nous répond : c'est fautif ; *a été* ne convient qu'au passé. Ce qui passe par son essence est le temps, et ce qui passe par autre chose est le mouvement, car le mouvement passe par le passage du temps. Donc il est nécessaire qu'il y ait eu avant le monde un temps déjà accompli, limité à la naissance du monde.

Nous répondons : Le sens fondamental des deux propositions est l'existence d'une essence et le défaut d'une essence ; la troisième chose dans laquelle réside la distinction de ces deux propositions est un rapport additionnel relatif à nous. En effet si nous supposons le défaut du monde dans l'avenir, et qu'après cela nous nous supposions de nouveau existants, nous dirions encore : Dieu a été et non le monde, et ce serait correct, que nous désignions par là le premier manque du monde ou le second qui a suivi son existence. Un signe que cela est relatif, c'est que l'avenir dans son identité peut devenir le passé et être désigné par le mot de passé. Tout cela naît de l'impuissance de l'imagination à comprendre un point de départ sans rien qui le précède ; et cet antérieur dont l'imagination ne se détache point, on le prend pour une

chose réellement existante, le temps. De même l'imagination est impuissante à supposer que le corps, dans la direction du zénith, par exemple, soit limité autrement que par une surface qui aurait un dessus ; et l'on se figure qu'au delà du monde est un lieu ou plein ou vide ; et quand on dit : il n'y a pas au delà de la surface du monde de dessus ni de distance, l'imagination se refuse à l'admettre. Ainsi lorsque l'on dit : il n'y a pas avant l'existence du monde d'antériorité qui ait une existence réelle, l'imagination en est épouvantée. Or il est possible que l'imagination se trompe, quand elle suppose au-dessus du monde un vide sans limite. Son erreur est rendue évidente si l'on remarque que le vide en soi est incompréhensible : La distance est inhérente au corps dont les dimensions sont étendues ; et du moment que le corps est fini, la distance, qui lui est inhérente, l'est aussi. Donc le plein cesse et le vide en soi est incompréhensible. Il est donc constant qu'il n'y a au delà du monde ni plein ni vide, quand même l'imagination refuserait de l'admettre. Ainsi on doit dire : De même que la distance de lieu est inhérente au corps, la distance de temps est inhérente au mouvement ; elle est l'extension du mouvement, comme celle-là est l'extension des dimensions des corps ; et comme prouver la limitation des dimensions du corps, interdit d'admettre une distance au delà de lui, de même prouver la limitation du mouvement dans les deux sens, interdit de supposer une distance de temps au-delà de lui, quelque attachement qu'ait l'imagination à cette représentation et à cette supposition. Il n'y a pas de différence entre la distance de temps, dont l'interprétation relative distingue ce qui est avant et ce qui est après, et la distance de lieu, dont l'interprétation relative distingue ce qui est au dessus et ce qui est au dessous. Si on peut établir qu'il y a un dessus sans dessus au-dessus de lui, on peut établir qu'il y a un avant sans avant avant lui autrement qu'en imagination, comme pour le dessus. Cette conséquence est nécessaire pour qui veut réfléchir. Tous les philosophes s'accordent à dire qu'il n'y a au-delà du monde ni plein ni vide.

Si l'on dit : Cette comparaison est fausse, parce que le monde n'a ni dessus ni dessous ; il est sphérique, et la sphère n'a ni dessus ni dessous ; mais tu appelles en elle le *dessus*, ce qui est du côté de la tête, et le *dessous*, ce qui est de l'autre côté. Ce sont là des noms relatifs à toi, et le côté qui est au-dessous devient dessus par rapport à un autre que toi, supposé de l'autre côté du globe de la terre, la plante de ses pieds à l'antipode des tiens. Les parties du ciel que tu supposes être en-dessus, le jour, viennent dans leur identité en-dessous ; et ce qui est en dessous, revient en dessus par la rotation. Mais on ne peut supposer que ce qui est premier dans l'existence du monde, devienne dernier. Si nous imaginons un bâton gros à un bout, fin à l'autre, et que nous convenions d'appeler dessus la direction qui touche au bout mince et dessous l'autre côté, il ne résulte pas de là une inégalité d'essence entre les parties du monde ; il n'y a que des noms différents, relatifs à la figure de ce bâton, en sorte que si on renverse sa position, les noms sont renversés, sans que le monde change. Le dessus et le dessous sont purement relatifs à toi, les parties et les surfaces du monde n'en sont en rien modifiées. Au contraire la non-existence future du monde et le premier point de son existence lui sont essentiels, et on ne comprend pas que ce point change et devienne le dernier ; et cette non existence que l'on suppose dans l'anéantissement du monde, on ne se figure pas qu'elle devienne précédente. Donc les deux extrémités de l'existence limitée du monde, dont l'une est la première à l'autre la dernière, sont essentielles, et on ne comprend pas qu'elles changent lorsque les rapports extérieurs changent, au contraire de ce qui a lieu pour le dessus et le dessous. Si donc nous pouvons dire que le monde n'a ni dessus ni dessous, vous ne pouvez pas dire que l'existence du monde n'a pas d'avant ni d'après. Et du moment qu'il est constant qu'il y a un avant et un après, le temps n'a pas d'autre sens que ce que l'on entend par l'avant et l'après.

Nous répondons : qu'il n'y a pas de distinction essentielle

entre les deux expressions *dessus* et *dessous ;* mais si nous considérons les expressions de *dehors* et d'*extérieur* et que nous disions : le monde à un intérieur et un extérieur, est-ce que l'extérieur du monde est quelque chose de plein ou de vide ? ils répondent : Il n'y a dehors le monde ni plein ni vide ; et si vous entendez par *extérieur* sa surface supérieure, il a un extérieur ; mais si vous entendez autre chose, il n'a pas d'extérieur. De même lorsqu'on nous dit : y a-t-il un avant à l'existence du monde ? nous répondons : si vous entendez par là : Est-ce que l'existence du monde a un point de départ, c'est-à-dire une extrémité où elle commence ? alors le monde à un avant, comme il a un extérieur, lorsqu'on entend par là la limite où il cesse, la surface qui l'enveloppe ; mais si par *avant* vous entendez quelque chose d'autre, le monde n'a point d'avant, de même que si l'on entend par *extérieur* du monde quelque chose d'autre que la surface, le monde n'a point d'extérieur.

Si vous dites : on ne comprend pas le point de départ d'une existence que rien ne précède — *on vous répond :* Alors on ne comprend pas la limitation d'un corps existant que rien n'entoure. — Et *si vous dites* : ce qui l'entoure, c'est la surface qui le limite et rien d'autre, — *nous répondons* : son avant est le point de départ de son existence et rien d'autre.

Conclusion. Nous disons : Dieu existe et non le monde, et cette donnée même n'oblige pas d'affirmer autre chose ; et ce qui prouve que cela est l'œuvre de l'imagination que de spécifier cette donnée dans le temps et le lieu, c'est que l'adversaire, soutenant la thèse de l'éternité du corps, obéit à son imagination lorsqu'il le suppose produit, tandis que nous, qui soutenons qu'il est produit, nous suivons parfois notre imagination en le supposant éternel Cela est vrai du corps ; si maintenant nous revenons au temps, l'adversaire ne peut pas supposer qu'un temps soit produit sans que rien le précède ; cependant le contraire de la thèse que l'on soutient peut être donné ou posé par l'imagination ; mais

cela ne peut pas être posé par l'imagination ; celui qui croit à la limitation d'un corps, comme celui qui n'y croit pas, sont également impuissants à supposer un corps, que ni plein ni vide n'entoure ; mais on cède à l'imagination si l'on admet cela. La raison pure qui, en vertu de l'argumentation, ne s'oppose pas à l'existence d'un corps limité, ne s'occupe pas de l'imagination ; et de même la raison pure ne s'oppose pas à ce qu'il s'ouvre une existence que rien ne précédait, nonobstant l'impuissance de l'imagination à le saisir ; elle ne consulte pas l'imagination ; celle-ci n'étant pas habituée à un corps limité qui n'ait pas à côté de lui un autre corps ou une atmosphère vide, ne retient généralement pas cette donnée ; et comme elle n'est pas non plus habituée à un produit qui ne suive autre chose, elle se fatigue à supposer un produit que rien d'existant ne précède. Voilà la cause de l'erreur ; elle tombe devant cette réfutation.

Ils ont une *seconde manière* de démontrer l'éternité du monde. Ils disent : il n'y a pas de doute que pour vous Dieu n'eût été capable de produire le monde avant le temps où il l'a produit, un an ou cent ans ou mille ans etc... auparavant, bien que ces hypothèses diffèrent par la grandeur et la quantité. Il faut donc admettre avant l'existence du monde quelque chose d'étendu, dont une partie puisse être plus longue qu'une autre. Si vous dites : on ne peut appliquer le mot d'année qu'après la production de la sphère et sa rotation, nous laisserons le mot d'année et nous emploierons une autre forme de raisonnement, en disant : Si nous supposons que la sphère du monde, depuis l'origine de son existence, a tourné de mille tours par exemple, Dieu aurait-il pu créer avant ce monde un second monde semblable, qui en serait aujourd'hui à son mille et centième tour ? Si vous répondez : non, c'est que l'éternel a passé de l'impuissance à la puissance et le monde de l'impossibilité à la possibilité ; et si vous répondez, oui : et il le faut bien, alors Dieu aurait-il pu créer un 3me monde qui achèverait

aujourd'hui son mille et deux centième tour ? Il n'y a pas de doute que oui. Nous disons donc : le monde que nous avons appelé le 3me, en raison de l'ordre de nos suppositions, quoiqu'il soit le plus ancien, eût-il pu être créé en même temps que celui que nous avons appelé le second, et finir actuellement son 1200me tour, tandis que l'autre finit son 1100me, tous les deux étant d'ailleurs égaux quant à la mesure et à la vitesse du mouvement ? Si vous dites : oui, c'est absurde, puisqu'il est impossible que deux mouvements égaux en vitesse accomplissent dans le même temps des nombres de rotations différents ; et si vous dites que le 3me monde qui a accompli 1200 tours, ne peut avoir été créé avec le 2me qui en a accompli 1100, mais que évidemment il l'a précédé d'une quantité égale à celle dont le 2me monde a précédé le premier, que nous avons appelé le premier parce qu'il s'est présenté d'abord à notre imagination, alors il y a une quantité possible, qui est double d'une autre, et sans doute aussi il y en a encore une autre qui est double de celle-là ; et cette quantité possible, dont une portion est plus longue qu'une autre d'une mesure connue, n'a d'autre réalité que le temps. D'ailleurs ces quantités mesurables ne sont pas une qualité de l'essence du créateur, d'après l'hypothèse, ni une qualité de l'absence du monde, puisque l'absence n'est rien ; en sorte que l'on se trouve en présence de quantités différentes. Or la quantité est une qualité qui requiert un support ; et ce support n'est autre que le temps, qui est la mesure du mouvement. Donc avant le monde, il y avait, suivant vous, une chose douée de quantité mesurable, le temps : avant le monde, il y avait un temps.

Réfutation. — Tout cela est l'œuvre de l'imagination. La voie la plus directe pour le réfuter consiste à comparer au temps l'espace. Nous disons donc : Etait-il dans la puissance de Dieu de créer la sphère haute plus grande qu'elle n'est d'une coudée ? S'ils répondent : non, ils se condamnent ; s'ils répondent : oui, il le pouvait aussi pour deux coudées, trois coudées et ainsi de suite indéfiniment. Nous concluons

alors : par là, ils admettent au delà du monde une distance mesurable et quantitative, puisque l'excès des deux coudées n'occupe pas ce qu'occupe l'excès d'une coudée. Il y a donc au dela du monde une quantité qui requiert un support, lequel est le corps ou le vide ; il y a donc au delà du monde un vide ou un plein. Que répondre à cela ? De même Dieu pouvait-il créer la sphère du monde plus petite d'une coudée, puis de deux coudées ? et n'y a-t-il pas dans ces deux hypothèses une différence du plein qui est retranché et de la place qu'il occupait, puisque le plein retranché par la diminution de deux coudées est plus grand que celui qui est retranché par la diminution d'une coudée. Donc le vide est mesurable ; mais le vide n'est rien ; comment serait-il mesurable ? Notre réponse au sujet des inventions de l'imagination posant des possibilités de temps avant l'existence du monde, est semblable à la leur au sujet des inventions de l'imagination posant des possibilités d'espace au delà du monde ; il n'y a pas de différence.

Si on dit : nous prétendons que cela n'est pas possible et et ne peut faire l'objet d'une hypothèse, que le monde ait été plus grand ou plus petit qu'il n'est. — Cette excuse est vaine pour trois raisons : 1° elle abaisse l'intelligence ; en supposant le monde plus grand ou plus petit qu'il n'est d'une coudée, l'intelligence ne fait pas la même chose qu'en supposant la coïncidence du noir et du blanc, de l'existence et de la non-existence. Ce qui est mauvais c'est de réunir ensemble l'affirmation et la négation, et c'est à cela que se ramènent toutes les absurdités. Leur prétention est donc infirme et fausse. 2° Puisque le monde est tel qu'il doit être, ne pouvant être plus grand ou plus petit, son existence selon ce qu'il est, est nécessaire, non possible, et le nécessaire se passe de cause. Dites donc ce que disent les impies qui nient l'auteur du monde et la cause, cause de toutes causes. Ce n'est pourtant pas là votre pensée. 3° L'adversaire ne peut éviter qu'on lui oppose une erreur égale à la sienne. Nous disons que l'existence du monde avant le temps où

elle s'est produite, n'était pas possible, mais que l'existence concorde avec la possibilité sans excès ni défaut. — *Si vous dites* : Ainsi l'Eternel passe de la puissance à l'impuissance. — *Nous répondons* : Parce que l'existence n'était pas possible, elle n'était pas non plus supposable ; la non réalisation de ce qui n'est pas possible ne prouve pas l'impuissance. — *Si vous dites* : comment était-elle impossible et est-elle devenue possible ? — *Nous répondons* : Il n'est pas absurde qu'elle soit impossible dans tel état et possible dans tel autre, comme une chose prise avec l'un de deux contraires ne peut être qualifiée par l'autre, tandis que prise sans celui-ci, elle peut être qualifiée par celui-là. — *Si vous dites* : Tous les états sont semblables en possibilité, — *on vous répond* : les quantités aussi sont semblables. Comment une quantité serait-elle possible et cesserait-elle de l'être, si on la fait plus grande ou plus petite d'un ongle ? Si ceci n'est pas absurde, cela ne l'est pas. Voilà la manière de répondre. — Le fond de la réponse est que leur manière de traiter des possibles n'a pas de sens. Il n'y a de sain que ceci : Dieu est éternel, puissant ; l'acte ne se refuse jamais à lui, s'il le veut. Il n'y a rien dans cette donnée qui oblige à affirmer un temps étendu ; mais c'est l'imagination qui, par confusion, y ajoute cet élément autre.

Leur 3me preuve de l'éternité du monde. Ils se contentent de dire : l'existence du monde était possible avant son existence réelle. En effet il est absurde qu'elle soit d'abord impossible puis qu'elle devienne possible. Cette possibilité n'a pas de commencement ; elle ne cesse d'être, et l'existence du monde ne cesse d'être possible, puisqu'il n'y a aucun état dans lequel on puisse qualifier le monde d'impossible. La possibilité ne cesse pas, non plus que le possible ne cesse d'être concomitant avec la possibilité : Cette proposition que l'existence est possible, signifie qu'elle n'est pas absurde. Si donc son existence est toujours possible, elle n'est jamais absurde ; autrement, si son existence était une fois absurde, nous ne pourrions plus dire qu'elle est

toujours possible ; et s'il était faux de dire qu'elle est toujours possible, il serait faux de dire que sa possibilité est éternelle. Mais s'il est faux que sa possibilité est éternelle, il est juste de dire que sa possibilité a un commencement ; il est juste de dire aussi qu'elle a un commencement avant lequel le monde était impossible. On est conduit ainsi à affirmer un état dans lequel le monde n'était pas possible et où Dieu n'était pas puissant.

Réfutation. Le monde est toujours possible quant à sa production, et on n'imagine pas de temps où il ne puisse être produit ; son existence est décrétée de toute éternité, mais il n'est pas produit toujours. Le fait d'avoir lieu n'est pas concomitant avec la possibilité ; il en est distinct. C'est ainsi que vous dites pour l'espace : que l'on peut supposer le monde plus grand qu'il n'est ou la création d'un corps au dessus du monde, puis d'un autre au dessus de celui-là, et ainsi de suite indéfiniment ; il n'y a pas de terme à la possibilité de cet accroissement ; malgré cela l'existence du plein absolu et sans borne est impossible. De même une existence sans terme est impossible. On dit : ce qui est possible, c'est un corps limité par une surface, mais dont on ne détermine pas les dimensions en grandeur ou en petitesse. De même on doit dire : le possible c'est la production ; mais le commencement de l'existence n'est pas déterminé pour plus tôt ou plus tard ; le principe qu'il est produit est seul déterminé. C'est cela le possible, et rien d'autre.

Leur 4e preuve. Ils disent : Tout ce qui est produit est précédé par la matière dans laquelle il est produit, puisque le produit ne peut se passer de matière ; donc la matière n'est pas produite, et le produit consiste seulement dans les formes, les accidents et les modes qui surviennent à la matière. *Démonstration.* L'existence de tout produit, avant qu'il soit produit, est ou possible ou impossible ou nécessaire. Il est absurde qu'elle soit impossible, parce que l'impossible dans son essence n'existe jamais ; il est absurde qu'elle soit nécessaire, parce que ce qui est nécessaire dans son essence

ne manque jamais. Cela prouve qu'elle est possible dans son essence ; donc la possibilité de l'existence du produit a lieu avant son existence même ; mais la possibilité de l'existence est une qualité qui ne subsiste pas par elle même, mais qui a besoin d'ün lieu auquel elle s'ajoute ; or il n'y a d'autre lieu que la matière ; donc elle s'ajoute à la matière. C'est comme lorsque nous disons : Cette matière est susceptible de recevoir le chaud ou le froid, le blanc ou le noir, le repos ou le mouvement ; nous entendons que la production de ces modes et la survenance de ces changements sont possibles en elle. Donc la possibilité est une qualité de la matière et la matière n'a pas elle-même de matière ; il n'est en conséquence pas possible qu'elle soit produite. En effet, si elle était produite, la possibilité de son existence précèderait son existence, et cette possibilité subsisterait par soi sans s'appuyer sur rien, bien qu'elle soit une qualité et qu'on ne comprenne pas qu'elle subsiste par soi. Il n'est pas possible de prétendre que le sens de possibilité revienne à celui d'être supposable et à ce sens que l'éternel peut décréter ce possible, parce que nous ne savons qu'une chose est supposable que parce qu'elle est possible, et nous disons : cette chose est supposable parce qu'elle est possible, ou : elle n'est pas supposable parce qu'elle n'est pas possible. Et si cette proposition : cela est possible, revenait à : cela est supposable, c'est comme si nous disions : cela est supposable parce que c'est supposable, ce qui est une tautologie. Il est ainsi prouvé que la possibilité de la chose constitue un premier jugement de l'esprit, jugement externe qui conduit à la connaissance du second jugement, à savoir que cette chose est supposable. Il n'est pas admissible que cela revienne à la science qu'a l'éternel de la possibilité de la chose ; car la science appelle un connu, et la possibilité est le connu, mais n'est pas la science ; elle est de plus une qualité et il faut une essence à laquelle cette qualité s'ajoute, qui ne peut être que la matière. Donc tout produit est précédé d'une matière et la matière première n'est pas produite.

Réfutation. La possibilité dont ils parlent se ramène à un jugement de l'intelligence. Toute chose dont l'intelligence suppose l'existence, cette supposition n'étant empêchée par rien, nous l'appelons possible ; si cette supposition est empêchée, nous l'appelons impossible ; et si nous ne pouvons supposer qu'elle manque, nous l'appelons nécessaire. Ce sont là des jugements intellectuels qui ne requièrent aucun être réel dont ils seraient les qualités.

Il y a trois manières de le prouver :

1° Si la possibilité exigeait une chose réelle qu'elle qualifiât et dont on dirait qu'elle est sa possibilité, la non-possibilité exigerait aussi une chose réelle dont on dirait qu'elle est la non-possibilité ; mais l'impossible n'a pas d'existence dans son essence, et il n'y a pas de matière sur laquelle s'appuie l'absurde, en sorte que la non-possibilité soit une qualité de cette matière.

2° Le noir et le blanc, avant qu'ils existent, sont jugés possibles par l'esprit. Si cette possibilité est une qualité du corps auxquels ils s'appliqueront, en sorte que l'on veuille dire que ce corps peut être noir ou être blanc, alors le blanc n'est pas possible en soi, et il n'a pas la qualité de possibilité. Le possible est seulement le corps, et c'est à lui que la possibilité s'ajoute. Le noir lui-même, dans son essence, ne laisse pas décider s'il est possible, nécessaire ou impossible ; et cependant il faut bien dire qu'il est possible. Cela prouve que l'intelligence, dans son jugement sur la possibilité, ne réclame pas un sujet réellement existant auquel s'ajoute la possibilité.

3° Les âmes des hommes selon les philosophes, sont des substances subsistant par elles-mêmes, sans corps ni matière, et qui ne sont pas non plus imprimées dans une matière ; elles sont produites, selon l'opinion d'Avicenne et des argumentateurs ; elles sont possibles avant d'être produites, et elles n'ont pas d'essence ni de matière. Or leur possibilité est une qualité qui ne se ramène pas au décret de l'être puissant ni à l'agent. A quoi se ramène-t-elle donc ? Leurs conceptions se retournent ainsi contre eux.

Si l'on dit : Il est absurde de réduire la possibilité à un jugement de l'intelligence. En effet un jugement de l'intelligence signifie seulement la science de la possibilité, et la possibilité est le connu ; elle n'est pas la science, mais la science l'enveloppe, la suit, et dépend de ce qu'elle est ; et quand même la science viendrait à manquer, le connu ne manquerait pas ; si au contraire le connu s'évanouissait, la science périrait ; le connu et la science sont deux choses distinctes, dont l'une suit et l'autre précède. Si les hommes intelligents cessaient de concevoir et de penser la possibilité, nous dirions : ni la possibilité, ni les possibles en eux-mêmes n'en sont supprimés ; mais les intelligences seulement les négligent ; et si les intelligences et les hommes intelligents venaient à manquer, la possibilité subsisterait sans aucun doute. Les trois points ci-dessus ne constituent pas des preuves. L'impossibilité est aussi une qualité qui requiert un être réel auquel elle s'ajoute ; ce qui est impossible, c'est la réunion de deux contraires. Si le lieu de la qualité est blanc, il lui sera impossible d'être noir en même temps ; il faut donc un objet, qu'on appelle *le qualifié*, relatif à cette qualité ; et c'est en cet objet que le contraire est dit impossible ; donc l'impossibilité est une qualité qui subsiste en un objet auquel elle s'ajoute. Pour le premier point il est clair que l'impossibilité est la qualité de l'être nécessaire. Pour le second point à savoir que le noir en soi est possible, c'est une erreur ; car si le noir est pris isolé sans un lieu où il réside, il est impossible et non possible ; il ne devient possible que quand on suppose une forme dans le corps ; alors le corps change par le changement de forme, et ce changement est possible dans le corps. Autrement, le noir n'a pas d'existence distincte qui lui permette d'avoir la qualité de possibilité. Quant au 3me point, à savoir l'âme, elle est éternelle selon plusieurs, mais elle peut entrer dans la dépendance des corps. Cependant vos principes ne vous obligent pas d'admettre cette opinion. Parmi ceux qui admettent que l'âme est produite, les uns croient qu'elle est imprimée dans la matière suivant le

mélange des humeurs, comme le montre en certains passages le discours de Galien. Alors il y a une essence de matière et la possibilité de l'âme est une qualité de cette matière. D'après l'opinion de ceux qui professent que l'âme est produite et non imprimée, c'est-à-dire qu'il est possible que la matière soit régie par une âme raisonnable, la possibilité, antérieure à la production, est une qualité de la matière ; car quoique l'âme ne soit pas imprimée en elle, elle est du moins en rapport avec elle, puisqu'elle la gouverne et la fait agir. C'est pourquoi la possibilité doit être attribuée à la matière.

La réponse est : qu'il est toujours exact que la possibilité, la nécessité et la non-possibilité se réduisent à des jugements de l'esprit ; nous maintenons ce que nous avons dit à cet égard, et cette proposition que la science exige un connu. — Nous disons donc : La connaissance a un connu tel que la coloration, l'animalité et les autres idées générales. Celles-ci se trouvent dans l'esprit, d'après les philosophes ; elles sont des connaissances, et ils ne disent pas qu'elles n'ont pas de connu, mais que leur connu n'existe pas en réalité ; en sorte que les philosophes voient bien que les idées générales existent dans leurs intelligences, non dans les réalités ; il n'existe dans la réalité que les individus et les personnes ; ceux-ci sont sentis et non connus, mais de leur perception, l'esprit tire un jugement intellectuel, pur de matière. Ainsi la coloration est une idée distincte dans l'esprit, qui n'est ni la noirceur ni la blancheur ; or on ne se figure pas dans la réalité une couleur qui ne serait ni blanche, ni noire, ni autrement ; mais la forme de la coloration se trouve dans l'esprit sans spécification ; et l'on dit : elle est une forme qui existe dans les intelligences, non dans la réalité. Si cela n'est pas inadmissible, ce que nous avons dit ne l'est pas non plus.

Quant à leur argument que, si les intelligents venaient à manquer où à omettre de penser, la possibilité ne manquerait pas. — Nous répondons : s'ils viennent à manquer, est-

ce que les idées générales qui sont les genres et les espèces manqueront ? — S'ils disent : oui, c'est qu'elles ne doivent être entendus que comme des idées résidant dans les esprits, et c'est ce que nous prétendons de la possibilite ; et s'ils croient qu'elles subsistent dans la science de Dieu, il en faut dire autant de la possibilité ; et la conséquence s'ensuit, et notre but est atteint qui était de réfuter leurs discours.

Ils présentent *une excuse* touchant l'impossibilité, à savoir qu'elle s'ajoute au corps qualifié par le contraire de la chose impossible. — Mais il n'en est pas ainsi pour tout ce qui est impossible. Par exemple l'existence d'un associé à Dieu est absurde, et il n'y a pas de matière que qualifie cette impossibilité. — S'ils pensent que l'impossibilité d'un associé signifie l'isolement de Dieu dans son essence et dans son unité, et que l'isolement doit être nécessairement une qualité de Dieu, — nous répondons : cela n'est pas nécessaire, puisque le monde coexiste avec lui ; il n'est donc pas isolé. — S'ils pensent que son isolement de tout semblable est necessaire, et que le manque du nécessaire est impossible, et que c'est là ce qui le qualifie, nous répondons : Alors la possibilité de l'existence du monde signifie pour nous que l'isolement de Dieu par rapport au monde n'est pas tel que son isolement par rapport à tout semblable, et que si son isolement de tout semblable est nécessaire, son isolement des créatures possibles n'est pas nécessaire ; de cette manière nous imposons la possibilité à Dieu, par la même méthode par laquelle ils imposent l'impossibilité à l'essence de Dieu, en permutant l'expression d'impossible avec celle de nécessaire, puis en faisant de l'isolement une qualité de Dieu, avec l'épithète de nécessaire.

Ils présentent *une autre excuse* relative au noir et au blanc, disant qu'ils n'ont pas d'âme ni d'essence distincte. C'est vrai, je veux dire dans la réalité ; mais dans l'intelligence, non. Car l'intelligence a l'idée générale du noir et juge qu'il est possible dans son essence.

Vaine aussi l'*excuse* touchant les âmes produites ; car ces

âmes ont des essences dictinctes et une possibilité antérieure à leur production, qui n'y est pas ultérieurement ajoutée. Leur proposition que la matière a la possibilité d'être régie par l'âme exprime une qualification éloignée ; et si vous vous contentez de cela, vous êtes près de dire que la possibilité des choses produites signifie que celui qui décrète leur production a réellement la puissance de les produire : la possibilité serait ainsi une qualité de l'agent, quoiqu'elle ne soit pas imprimée en lui, comme elle est une qualité du corps patient, bien qu'elle ne soit pas imprimée en lui. Le rapport à l'agent est le même que le rapport au patient, puisqu'il n'y a pas impression dans aucun des deux.

Si l'on dit : Vous avez eu soin dans toutes vos réfutations de comparer les opinions adverses, mais vous n'avez pas résolu tous les doutes que vous avez soulevés. — *Nous répondons* : la réfutation est la preuve de la fausseté d'un discours ; le sens dans lequel on doit résoudre les doutes est donné par la réfutation même et la fin que l'on y cherche. Nous ne nous sommes engagés dans ce livre qu'à montrer la fausseté de leur doctrine et à confondre les voies de leurs preuves, de façon à faire voir comment celles-ci se détruisent. Nous ne nous sommes pas proposés d'y répondre d'après une doctrine déterminée. Aussi ne nous écarterons-nous pas du but de ce livre, et nous dispenserons-nous de compléter la preuve de la production du monde, puisque notre intention est seulement de renverser leur croyance en son éternité. Pour ce qui est de l'établissement de la vraie doctrine, nous y consacrerons un livre après avoir achevé celui-ci, si Dieu nous y aide, et nous l'intitulerons : les fondements des croyances (Qawâ'id el-'aqâ 'id) ; nous nous y occuperons de fonder, comme nous nous occupons, dans celui-ci, de détruire.

B[on] CARRA DE VAUX.

DE LA CONJUGAISON NÉGATIVE

AINSI QUE DE

L'INTERROGATIVE ET DE LA DUBITATIVE

(Suite et fin.)

7° *Du procédé de modification de l'ordre des mots.*

Ce procéde, très usuel à l'interrogatif, est exceptionnel au négatif, et en outre, il n'existe jamais seul, mais se cumule avec divers autres moyens. Nous l'avons déjà signalé plusieurs fois en passant ; nous réunissons maintenant ce qui le concerne.

En langue Woloff, au parfait, on dit : *nek on nä bur*, j'ai été roi ; *nek on nga bur*, tu as été roi, et au négatif *neku ma on bur*, je n'ai pas été roi ; *neku la on bur*, tu n'as pas été roi ; un signe du parfait se trouve ainsi à deux places différentes.

8° *De l'absence de toute conjugaison négative.*

Dans un certain nombre de langues, celles qui n'ont pas été énumérées ci-dessus, il n'y a pas de conjonctive négative, même au plus faible degré. Celle qui consiste dans le simple emploi de particules négatives fait elle-même défaut. La négation ne consiste plus qu'en un adverbe negatif, un pronom ou un substantif négatifs indépendants, dont il sera question dans l'appendice.

COMPARAISON DES AFFIXES NÉGATIFS.

Il est intéressant de dépouiller les affixes negatifs ci-

dessus énumérés quant à leurs racines lexiologiques, et après les avoir rangés en divers groupes, de voir si l'on ne pourrait, provisoirement, établir quelque concordance entre eux. C'est dans ce but que nous avons dressé le tableau suivant :

Racine *m, n, ng,*

Nama	*tama,*	Ewe	*nge,*
Kalinago	*m,*	Vei	*na,*
Algonquin	*nama,*	Tupi-Guarani	*na,*
Nuba	*mun, min, tam,*	Kichua	*ama, mama,*
Il Oigob	*ma,*	Copte	*en, an,*
Vieil égyptien	*nen,*	Serer	*and,*
Odschi	*n,*	Aléoute	*ngit,*
Sonhrai	*na,*	Groënlandais	*ngi,*
Langues Bantu	*nga,*	Japonais	*anu, anai, nu, mai,*
Cafre	*nga,*	Tamoul	*ène,*
Suahili	*ha,*	Kanuri	*en,*
Auca	*no,*	Nuba	*mun, min,*
Turc	*ma,*	Finnois	*af,*
		Kunama	*ammi, inni,*
Khassia	*in.*	Indo-German.	*non, ne, nicht.*

Racine, *l, r.*

Bagrimma	*li,*	Kudagu	*ule,*
Mosquito	*ras, biara,*	Mordouïn	*üllö,*
Assyrien	*la, ul,*	Bilin	*li, alli.*
Auca	*la,*		
Aléante	*lä, ulok,*		
Mande	*lu,*		
Vei	*re,*		
Woloff	*ul,*		
Serer	*er,*		
Aléante	*l,*		
Groënlandais	*l,*		

Racine, *k, h.*

Bari	*ko,*	Polynésien	*ikai,*

Afrik	*he, ho, hu,*	Nengoné	*haga,*
Muzuk	*koi,*	Bedzha	*ke,*
Algonquin	*eka,*	Hürkan	*ah, agu.*
Kolh	*ka,*		
Il Oigob	*ka,*		
Mazatèque	*he,*		

Racine *p, b.*

Mafor	*ba,*	Tongouse	*pat, pa,*
Muzuk	*pai, ba,*	Haussa	*ba,*
Kalinago	*pa,*	Vei	*bi,*
Japan	*bav,*	Woloff	*bu,*
Caraïbe	*pu, bu, mu, puri,*	Brahui	*pa,*
Vieil Egyptien	*bu,*	Bedjha	*ba, bi.*
Koibale	*pa, ba, ma.*		

Racine, *t, s.*

Logoné	*sa,*	Kurine	*ta, du,*
Maba	*ta,*	Dinka	*tshi,*
Koggaba	*za,*	Ganda, Tonga	*tu, ti,*
Chiapanèque	*to,*	Langues Bantou	*si,*
Anti	*te, ato.*	Ude	*the,*
		Mandé	*te,*
		Chiquito	*tse,*
		Woloff	*du,*
		Tulu	*dzi,*
		Brahui	*ta,*
		Kürine	*te, ti,*
		Ude	*te.*

La comparaison de ces divers indices peut amener à certaines conclusions qui seraient prématurées, si elles étaient définitives et absolues, mais qui peuvent être utiles à titre provisoire, parce que les faits sont trop remarquables pour ne pas les voir.

Ce sont des racines diverses, et on devait s'y attendre, que les diverses langues ont employées, mais leur fréquence est inégale.

Celle *m*, *n*, *ng*, est usitée dans le plus grand nombre de langues, elle est conforme aux adverbes de négation *non*, *nein*, *no*, employés non seulement en Indo-Européen, mais aussi ailleurs ; on peut y réunir l'indice *p*, *b*, qui semble avoir le même caractère. Il s'agit partout de la nasale au son sourd, *n*, *m*, *ng*, ou de la labiale qui d'ailleurs est amenée par l'*m*. Il semble qu'il y a bien convenance entre un tel son et l'idée de la négation.

Celle *l*, *r*, est aussi très fréquente et peut se confondre avec celle *h*, *k*, car on passe facilement d'un de ces phonèmes à l'autre ; ici il s'agit, du moins pour l'*r* et le *k*, d'un son éclatant et la même convenance ne peut être invoquée. Mais ces sons marquent une certaine répulsion, et la négation, surtout dans le sens de prohibitif qu'elle revêt à l'impératif, ne justifie-t-elle pas ce sentiment peut-être aussi (nous verrons que le *k* est l'indice de l'interrogatif) et y a-t-il eu passage de l'un à l'autre de ces concepts qui se relient parfois étroitement.

Il reste la racine *t*, *s*, qui domine dans plusieurs langues.

Il en résulte qu'il n'y a pas unanimité dans le choix de la racine qui convenait à la négation, mais seulement des tendances. Une d'elles semble dominer les autres ; c'est l'expression par les labiales ou les nasales, étroitement apparentées entre elles quant à l'effet.

Nous verrons plus loin, en ce qui concerne l'indice d'interrogation, qu'il y a eu aussi tendance à une expression uniforme dans les diverses langues.

S'il en était ainsi (on ne peut songer à un emprunt, puisqu'il s'agit de peuples éloignés les uns des autres, ni de parenté généalogique), il y aurait eu rencontre dans une expression semblable pour exprimer une idée identique, ce qui n'aurait rien d'étonnant quand il s'agit d'une idée générale ; les nations se sont rencontrées lexiologiquement, comme elles le font si souvent grammaticalement.

Evolution de la conjugaison négative.

Nous avons décrit les divers processus plus ou moins complets et de différentes natures de la conjugaison négative. Dans cette description nous avons suivi une sériation ; celle du procédé le moins complet et par conséquent le plus simple au procédé le plus complet ; nous n'en avons pas établi d'autres, et cela à dessein, parce que nous voulions ne nous permettre aucune hypothèse.

Mais maintenant il est permis de se demander quelle a été l'évolution dans le temps de ces divers procédés.

Comme toujours on a commencé, non par les plus simples, mais par les plus compliqués et les plus complets à la fois. L'observation, en outre, le prouve. Chez les peuples les plus avancés en civilisation, les Indo-Européens, les Sémites, il n'y a point ou presque point de conjugaisou négative ; on nie analytiquement par l'emploi d'adverbes négatifs. Au contraire, chez les peuples de civilisation moins avancée, chez les Finnois, par exemple, la coujugaison négative proprement dite règne encore ; on la rencontre chez des peuples sauvages. Il sera facile de constater, en relisant ce qui précède, que l'ordre de l'évolution est l'inverse de celui que nous avons adopté dans notre exposé, où pour plus de clarté nous avons commencé par les procédés les plus simples.

Cette évolution n'a pas lieu d'étonner. On sait que les peuples de civilisation nulle ou faible ont une grammaire très compliquée. Il suffit de citer la conjugaison de l'Algonquin, de l'Iroquois, du Basque, etc. Le motif en est que, dans la grammaire comme dans la lexiologie, les peuples primitifs ont des idées concrètes, et aussi des idées essentiellement subjectives. Cette subjectivité est ici essentielle, elle nous rend compte de la conjugaison négative et de son emploi gradué.

Rien de plus subjectif que le concept de la négation, il en est de même, d'ailleurs, de l'interrogation. Or, le sub-

jectif domine dans la psychologie des peuples primitifs ; ils rapportent tout à eux, et leur conversation exige une interlocution constante ; de là l'importance chez eux du pronom personnel. Le sauvage, comme l'enfant, interroge sans cesse ; de même il se laisse interroger, affirme, nie ou doute. La vérité objective, en elle-même, se présente plus rarement à son esprit. C'est exactement le contraire chez les peuples civilisés, qui expriment d'abord tel fait objectivement et ne le subjectivent ensuite que de temps en temps et par une expression ajoutée de négation ou de doute personnels.

On comprend dès lors que le négatif ait été tout d'abord l'égal du positif, et que le verbe substantif, par exemple, quand il existait, car il est abstrait, fut au moins subjectif et se conjugât également des deux manières ; un tel procédé semble le plus ancien, et quand ce verbe manquait, on conjugait au moins la particule négative, ce qui la mettait sur le même pied que le positif. Puis, on dut conjuguer négativement par l'infixe de la négation avec déformation du reste du verbe. Plus tard la négation quitta sa place, sans sortir du conglomérat, en se préfixant ou en se suffixant jusqu'à ce qu'elle se détachât tout à fait.

Tel a été l'ordre général ; il n'a pas dû être exactement le même partout, car le même état linguistique n'affleure pas dans chaque langue, mais nous pensons qu'il a été celui de l'ensemble de l'évolution.

II.

De la conjugaison dubitative.

Le dubitatif est propre aux langues Algonquines. Voici quelle est son expression et son emploi en Cri.

D'abord, dans les verbes neutres, le dubitatif est de trois sortes : 1° le dubitatif ordinaire, exprimé par *tuke* ; 2° le dubitatif probable, exprimé par *kuban*, et 3° le dubitatif suppositif exprimé par *a*.

C'est sur l'élément *tuke* que s'applique le pluriel : *itwe-tuke,* il dit peut-être ; *ki wâbbattennâ-tuke,* tu vois sans doute. D'autres adverbes peuvent remplacer *tuke* : *mâskutch, wisko,* etc.

Le dubitatif probable s'exprime par *kuban* à l'indicatif ; ce dubitatif s'emploie quand on parle d'une chose qu'on suppose devoir se faire, quoiqu'on n'en soit pas témoin : *ki notinitukubanik,* ils se sont probablement battus.

Le dubitatif suppositif marqué par *a* à l'indicatif s'emploie dans les phrases suivantes : *tâpwewâ ko ikkiniyik,* on doit croire qu'il dit vrai puisque cela arrive.

Dans les verbes transitifs, il en est de même, sauf quelques nuances. Le dubitatif probable s'emploie quand il s'agit de choses ou de personnes dont on n'a plus le souvenir ou qu'on n'a pas vues, qu'on suppose avoir agi ou existé ainsi.

Un fait très remarquable, et qui n'a pas été encore remarqué, c'est que la langue française possède une véritable conjugaison dubitative exprimée par le négatif *ne,* et c'est un des cas d'échange entre le dubitatif et le négatif.

Cela se présente dans les propositions subordonnées, où l'on rencontre *ne* et où cependant il n'y a point de négation. En voici des exemples :

Après les verbes : *empêcher, éviter, prendre garde,* le verbe de la proposition subordonnée prend *ne* : *La pluie empêcha qu'il ne s'en allât promener ;* l'expression logique serait : *la pluie empêcha qu'il s'en allât promener ;* car on ne nie rien, mais on doute, il serait peut-être allé se promener.

De même il faut employer *ne* après les expressions restrictives *à moins que, de peur que* : *cachez-lui votre dessein de peur qu'il ne le traverse.* Ici encore *ne* n'a rien de négatif, et exprime le dubitatif.

De même le *ne* s'emploie après les verbes *craindre, appréhender, avoir peur, redouter, trembler, se défier,* si la proposition principale n'est ni interrogative ni négative : *j'ai peur que cela ne vous fasse de la peine.* Ce *ne* est dubitatif.

Que si la proposition principale est négative ou interrogative on n'emploie pas *ne* : *Craignez-vous qu'il lui arrive quelque chose : je ne crains pas qu'il arrive.* Cela se comprend, car alors il n'y a plus de doute dans le second cas, et dans le premier, le doute ne peut exister que dans l'esprit de l'interlocuteur et non chez celui qui parle. Enfin si la proposition principale est à la fois négative et interrogative, on emploie de nouveau *ne* : *Ne craignez-vous pas qu'il ne vienne,* car le doute réapparait alors chez celui qui parle.

Ce qui prouve que le *ne* est dubitatif alors et non négatif, c'est que si on ne veut point exprimer une négation, il faudra ajouter *pas* : *je crains qu'il ne vienne pas.*

Enfin, après les verbes *douter, nier, contester, désespérer, disconvenir*, au négatif ou à l'interrogatif, la proposition subordonnée doit contenir le *ne* dubitatif : *Je ne doute pas qu'il n'arrive ; doutez-vous que je ne sois malade si je fais cette imprudence ?* Que si la proposition principale n'est ni dubitative, ni interrogative, on supprime *ne* : *Je doute qu'il vienne :* la dubitation est suffisamment exprimée par le verbe *douter.*

III.

De la conjugaison interrogative.

a) 1er *moyen. Préfixation ou suffixation.*

Cette conjugaison existe en Mazatèque. Cette langue se forme en préfixant *a* : *a-shinda-a*, suis-je bon ? *a shinda-hi*, es-tu bon ?

Dans ces exemples, le pronom personnel est rejeté à la fin ; il peut aussi bien se trouver entre l'interrogation et le verbe : *a-a-shindà, a-hi-shinda.*

Dans une troisième forme, on répète deux fois le pronom personnel, avant et après le verbe : *a-a-shinda-a*, *a-hi-shindà-hi.*

On peut cumuler l'interrogatif et le négatif : *a-shindà-he-a*, ne suis-je pas bon.; *a-shindà-he-hi*, n'es-tu pas bon. Ou bien :

a-a-shindà-he, *a-hi-shinda-he* ; ou enfin : *a-a-shindà-he-a*, *a-hi-shinda-he-hi*.

Ce qui est très curieux, c'est que le Mazatèque a une conjugaison exclamative. On prépose *ta* qui signifie *beaucoup* : *ta-nda-a*, que je suis bon.

Le Mosquito possède aussi un verbe interrogatif. Cette interrogation est indiquée par la suffixation de *ki*, mais quelquefois l'intonation suffit : *dia luk-i-sma*, que penses-tu ? *lul-i-krik-amna-ki*, fléchirai-je le genou.

L'interrogatif existe aussi en Anti. On suffixe au verbe la particule *ntari* et on intercale le complément entre le verbe et cette particule : *ogita pi-jata-ntari ?* pourquoi vas-tu ? *ogita-te pi-nita-nta-na-ri ?* pourquoi m'aimes-tu ? le régime est incorporé dans la particule interrogative, ce qui est fort curieux.

Le Caribe a la voix interrogative qui se forme par la suffixation de *ca*, ou de *a-n* dans les diverses langues de cette famille.

Cumanagote : *m-ar-an-ca*, le portes-tu ? *mad-arop-an-ca*, l'a-t-il envoyé ? *hu-apchama-ch-ca*, le foulé-je ?

Chayma : *m-ac-an-a*, l'as-tu égréné ? *mu-pur-an-ca*, l'as-tu grillé ? *n-unu-an-ca*, a-t-il crû ?

Accawai : *ozhe-m-ey-an*, où es-tu ! *oruh-gaie-wey-an*, dans quoi serai-je ? *orura-ch-inin-y-an*, que boirai-je ? *onuhra-ko-n-ahnin-y-an*, qui le prendra ?

Caribi : *mi-pasitu-y-an*, le conforteras-tu ?

Oùayana : *tumoksé-ca moguéré*, est-il arrivé ? *tipocsé-ca-mné*, sens-tu ? *ti-panany-maye-ca amore*, l'entends-tu ? *ariüé-ca téhé oyà*, manges-tu du caïman ?

Tamanaque : *Pedro-ca n-atchi-i*, peut-être fut-ce Pierre ?

Le Dacotah possède un interrogatif consistant en la particule *he* qu'on place à la fin de la proposition : *wicayada he*, crois-tu ? On emploie aussi *ka* à la place du pronom *il*, comme indice d'interrogation : *he-taka hogan ka*, quelle espèce de poisson est-ce ?

Le Kechua possède un interrogatif qui s'exprime en

suffixant au verbe la particule *chu* : *micunki-chu*, as-tu mangé ? *mana-chu-micuaman*, ne veut-il pas manger ?

Dans ce dernier exemple, il y a à la fois négation et interrogation et la particule interrogative s'insère entre l'interrogation et le verbe.

La particule interrogative disparait, lorsqu'il y a un pronom ou un adverbe interrogatif.

Lorsque le verbe est accompagné d'un auxiliaire, la place de *chu* est transposée, la particule est suffixée au participe et ainsi enclavée entre lui et le verbe auxiliaire : *puïctapas llamka-chik-chu ca-nki*, as-tu fait travailler quelqu'un ?

On rend l'interrogation plus pressante en employant l'expression *tak-chu* : *rimanki-tak-chu*, as-tu dit cela ?

Ce qui est très remarquable, c'est qu'à la particule interrogative correspond une particule responsive, c'est-à-dire que la réponse contient un indice indiquant qu'il y a eu interrogation. Cette particule est *ari* ou *cha* : *pim cayta rîman ? noca-cha*, qui te le dira ? moi.

Enfin le Kechua possède la forme exclamative. C'est l'impératif accompagné d'une particule de prière *aá*, *puni* : *aá rima-hua-y*, dis-le moi ; *chayta micuy-puni*, mange ceci sûrement.

D'ailleurs la particule *chu* n'est pas propre exclusivement à l'interrogation, mais sert aussi d'expression pour la négation.

Dans le Cri, et aussi dans les autres langues de la famille algonquine, l'interrogation s'exprime en suffixant *tchi* et quelquefois *na* : *kiya tchi*, est-ce toi ? *ki petten-tchi*, entends-tu ? *ki wâbetten-na*, le revis-tu ?

Si l'interrogation est négative, on emploie *name-tchi* pour *namawija-tchi : nametchi-ki-wi*, ne veux-tu pas donner ?

Tchi peut aussi se placer après un autre mot du discours, pourvu qu'il ne soit pas tout-à-fait au commencement de la phrase.

S'il existe par ailleurs un adverbe interrogatif, on n'emploie plus le signe de l'interrogation. Il en ressort bien que *tchi*

n'est point un tel adverbe, mais une véritable particule interrogative.

L'interrogatif existe d'une manière très marquée en langue Tarasque ; il suffit pour interroger de changer la finale des verbes *ca* en *qui*, au présent et au parfait de l'indicatif ; à l'optatif et au subjonctif *piringa* se change en *pirini* : *ambére-xa-qui*, que fais-tu = quoi-tu-fais + particule.

On peut aussi supprimer cette vraie conjugaison et se servir des adverbes *nochu-hca*, *cachuhca*, *menchu-hca* ; dans ce cas, le pronom s'intercale entre *nochu* et *hca*.

Une particularité avec l'emploi de *nochu-chu*, c'est que cet adverbe demande la première personne dans la réponse, quoique le sens exige la troisième.

Le Mandchou obtient un verbe interrogatif en ajoutant à la fin du verbe les particules *ni* ou *o* : *genembi-ni*, va-t-il ? *ara-kha-ni*, a-t-il écrit ? *genere-o*, iras-tu ? *ara-mbi-khe-o*, écrivait-il ?

Le Kunama possède aussi une conjugaison interrogative. L'indice est *be* qui se suffixe à l'aoriste à la racine verbale et au futur à la forme entière du verbe :

lab = être sec.

Aoriste positif 3e p. *i-láb-ke* ; interr. *i-lab-i-be*.

Futur positif *i-lab-e-na* ; interr. *i-lab-é-ne-ba*.

Il y a aussi un interrogatif négatif ; aoriste *i-lab-inni-be* (*inni* est l'indice négatif).

Le Kafa forme le verbe interrogatif de la même manière ; la particule est *n*, *ni* et *mâ*. La première est en usage surtout au présent et au parfait. La particule *mà* peut s'affixer à n'importe quel mot de la phrase : *ni wurâ jarabân-ghu-n*, que désire-t-il ? *warkâ ganjiráχ-ma*, as-tu bien dormi ?

Le Jagan suffixe la particule *ara* : *könna keia tu abeilan-ara*, qui t'a fait fort ?

b) 2e *moyen. Conjugaison spéciale.*

Les langues de la famille Esquimaude possèdent une

conjugaison interrogative, ainsi qu'une interrogative négative. En voici un exemple tiré du Groënlandais.

Il s'agit, dans cet exemple, du verbe réfléchi ; naturellement la première personne manque à ce verbe : *t'habilles-tu*, *s'habille-t-il*, etc. Mais nous devons mettre en regard la conjugaison positive.

Présent interrogatif.

	positif		interrogatif
	2 *matta-rpo-ti-t.*		2 *matta-rpi-t*
	3 *matta-rpo-k.*		3 *matta-rp-a*
pl.	2 *matta-rpo-se*	pl.	2 *matta-rpi-se*
	3 *matta-rpu-t*		3 *matta-rpe-t*
duel	2 *matta-rpo-ti-k*	duel	2 *matta-rpi-si-k*
	3 *matta-rpu-k*		3 *matta-rpe k*

interrogatif négatif

matta-ngi-pi-t
matta-ngi-pa
matta-ngi-pi-se
matta-ngi-pe-t
matta-ngi-pi-si-k
matta-ngi-pi-se-k

Prétérit.

	2 *matta-rto-ti-t*		2 *matta-rto ti-t*
	3 *matta-rto-k*		3 *matta-rto-k matta-rgi-tso-k*
pl.	2 *matta-rto-se*	pl.	2 *matta-rtu-se* etc.
	3 *matta-rtu-t*		3 *matta-rtu-t*
duel	2 *matta-rto-ti-k*	duel	2 *matta-rtu-ti-k*
	3 *matta-rtu-k*		3 *matta-rtu-k*

Futur premier.

Affirmatif.	
2 *matta-isau-ti-t*	2 *matta-iso-it*
3 *matta-isau-ok*	3 *matta-iso-a matta-isi-ngi-pa*

pl.	2 *matta-isau-se*	pl.	2 *matta-iso-vi-se*
	3 *matta-isau-pu-t*		3 *matta-iso-pe-t*
duel	2 *matta-isau-tik*	duel	2 *matta-iso-vi-si-k*
	3 *matta-isau-pu-k*		3 *matta-iso-pe-k*

Futur second.

	2 *matta-roma-rpo-ti-t*		2 *matta-romar-pi-t*
	3 *matta-roma-rpo-k*		3 *matta-romar-pi*
			matta-roma-ngi-pa
pl.	2 *matta-roma-rpo-se*	pl.	2 *matta-romar-pi-se*
	3 *matta-roma-rpu-t*		3 *matta-romar-pe-t*
duel	2 *matta-roma-rpo-ti-k*	duel	2 *matta-romar-pi-si-h*
	3 *matta-roma-rpu-k*		3 *matta-romar-pe-h*

Le Nuba connait l'interrogatif et il a pour lui une conjugaison spéciale. Elle se forme d'une manière bien singulière, en retranchant les consonnes et en renforçant les voyelles.

Duratif.

	Positif.	Négatif.
	1 *ai-tokk-ir* (j'ébranle)	*ai-tokk-ir-ê, tokk-i-â*
	2 *ir-tokk-inam*	*ir-tokk-ir-â, tokk-i*
	3 *ton-tokk-in*	*târ-tokk-in-â, tokk-i*
pl.	1 *û-tokk-iru*	*û-tokk-urû, tokk-uw-û*
	2 *ur-tokk-irokom*	*ur-tokk-ir-ô,*
	3 *ter-tokk-innan*	*ter-tokk-runan-â*

Aoriste.

	1 *ai-tokk-is*	*ai-tokk-is-ê, tokk-s-i*
	2 *ir-tokk-onam*	*ir-tokk-on-â, tokk-â*
	3 *tar-tokk-on*	*tar-tokk-on-â, tokk-â*
pl.	1 *û-tokk-isu*	*ir-tokk-usu*
	2 *ur-tokk-isokom*	*ur-tokk-usâ*
	3 *ter-tokk-isan*	*ter-tokk-isan-â*

Voici maintenant l'interrogatif du négatif.

1 *ai-tokk-imî*	pl.	*û-tokk-iminû*
2 *ir-tokk-iminî*	pl.	*ur-tokk-iminō*
3 *tar-tokk-imî*	pl.	*ter-tokk-iminnâ*

c) Expression de l'interrogatif par l'ordre des mots.

Dans la langue des Bushmen, l'interrogation se marque en plaçant le verbe à la fin : *χ̣udiχ̣a akχ̣ui-gen-u*, quand reviendras-tu ?

Les langues Sémitiques, les langues Indo-Européennes n'ont pas de conjugaison interrogative. Elles possèdent, comme nous le verrons, des adverbes, des pronoms interrogatifs, mais cela est bien différent ; elles n'ont pas non plus de conjugaison négative.

Le premier groupe de langues n'exprime l'interrogation qu'au moyen de l'accentuation et aussi avec des pronoms et des adverbes interrogatifs.

Mais le second emploie pour l'interrogation un procédé spécial qui affecte le verbe, ou mieux l'ensemble de la proposition, quand l'interrogation porte sur elle. Il consiste à changer l'ordre des mots dans la phrase.

Ce moyen est employé en grec et en latin, sans être cependant obligatoire. Il est doublé d'une particule interrogative : *ne*, dérivée probablement de *non*, ce qui montre que l'interrogatif se relie au négatif : *venis-ne, vis-ne ?* Il peut y avoir à la fois interrogation et négation ; on se sert alors de *nonne : nonne venis ?* Tandis que dans la proposition affirmative, c'est le sujet qui commence, dans l'interrogative on commence plutôt par le verbe et le sujet suit.

Dans les langues néo-latines ou néo-germaniques, cette interversion des mots devient une règle et l'interrogatif ne se marque pas autrement. Au lieu de *il vient*, on dit *vient-il*, au lieu de *je dois*, on dit *dois-je*. Que si le sujet est un substantif, il commence la phrase, mais se répète pléonastiquement après le verbe, au moyen d'un pronom personnel : *Primus vient-il ?* Il en est de même à l'interrogatif négatif : *Primus ne vient-il pas ?* On y ajoute un accent particulier, et ainsi l'interrogatif est suffisamment exprimé. On peut cependant éviter cette interversion en employant : *est-ce que. Est-ce que Primus vient ?*

Il en est de même de l'allemand moderne exactement dans les mêmes termes : *Wird er kommen ? Kömmt er ? Was wollen sie ?*

Quelle est l'origine et la raison d'être de ce système ? L'ordre des mots est un moyen grammatical souvent employé. En Français il sert à distinguer le sujet du régime direct. Quoi d'étonnant à ce qu'il serve à distinguer le positif de l'interrogatif ? Il en est de même de l'Allemand où l'ordre des mots est obligatoire. C'est ce qui fait qu'en latin où l'ordre est libre, un tel procédé ne peut être régulier. D'ailleurs, dans la proposition interrogative, l'attention se porte sur le verbe qui en est le centre ; cette attention a pour résultat de le mettre en relief ; or pour l'obtenir, le moyen indiqué est de commencer la phrase par ces mots.

Deux motifs concourent donc : 1° interversion pour exprimer une idée contraire ; 2° mise en vedette du point en question.

d) *Expression de l'interrogation par l'emploi d'un auxiliaire.*

Quelquefois le moyen précédent est cumulé avec celui qui va suivre. C'est ce qui a lieu dans l'Anglais moderne.

Dans cette langue, non seulement à l'interrogatif on met, comme en français, le verbe en tête de la phrase, mais en outre, on emploie l'auxiliaire *faire*, comme au négatif.

Ainsi l'on ne dira pas : *love I*, aimé-je, *loves thou*, aimes-tu ; *love he*, aime-t-il, mais bien *do I love*, fais-je l'action d'aimer ; *doest thou love, does he love.*

Et de même à l'interrogatif négatif, *Do I not love, doest thou not love, does he not love*, etc.

Le procédé est donc le même au négatif et à l'interrogatif, ce qui prouve un certain rapport entre ces deux concepts.

De là la fameuse phrase : *How do you do*, comment faites-vous faire ? Comment faites-vous ? Comment vous portez-vous ?

Evolution des formes interrogatives.

Nous relevons ici à peu près les mêmes procédés que pour la négation : 1° préfixation et suffixation, 2° conjugaison interrogative, 3° ordre des mots, 4° emploi d'un auxiliaire. Comme on le voit, ils sont moins nombreux ; il n'y a point de conjugaison intégrale d'une particule interrogative ; l'infixation manque. Enfin la conjugaison interrogative à ses divers degrés fait totalement défaut dans des langues où la négation se rencontre cependant.

Ce dernier résultat est dû au grand développement qu'ont pris les pronoms et les adverbes interrogatifs. On peut dire que l'interrogation s'est reportée sur ces autres parties du discours, tandis que la négation s'est concentrée sur le verbe.

Par contre, certains procédés ont pris plus de développement pour l'interrogatif ; c'est ainsi que, tandis que celui du renversement de l'ordre des mots a pu à peine être constaté pour le négatif — il est très fréquent ici et suffit dans beaucoup de langues pour l'expression grammaticale. C'est ainsi encore que le ton qui est faible dans le négatif devient très puissant pour l'expression de l'interrogatif.

L'évolution de l'interrogatif a dû se faire dans le même sens que celle du négatif. On a dû commencer par l'expression la plus complète. C'est dans les peuples de faible civilisation qu'on le rencontre en effet, par exemple, en Esquimau. Il finit par se réduire à un simple déplacement de l'ordre des mots.

Du reste, il est moins employé que le négatif. Ce n'est que dans les langues à négatif très développé qu'il est évoqué à son tour comme pour compléter la gamme. Nous avons vu que le troisième terme, le dubitatif, est encore moins fréquent.

Il nous reste à étudier la négation et l'interrogation, non plus grammaticale, mais lexiologique, et affectant non plus la proposition tout entière, mais les mots pris séparément,

et surtout le pronom représentant le sujet et l'objet. C'est la seconde réalisation de ces concepts.

De l'affirmatif.

Certaines langues ont développé l'affirmatif qui ordinairement n'a pas d'expression spéciale.

Les langues polynésiennes distinguent l'affirmation absolue et celle conditionnée. Le premier s'exprime en Maori par *ka*, ailleurs par *kue*. L'affirmation conditionnée se marque par *ra*, *la*, qu'on suffixe.

La langue mélanésienne de Viti possède aussi la voix affirmative.

De l'exclamatif.

Nous venons de signaler l'exemple du Kechua ; ce phénomène est très rare.

APPENDICE.

De la négation et de l'interrogation dans les autres parties du discours.

La négation et l'interrogation peuvent ne pas porter sur l'ensemble de la proposition, ce qui revient à affecter le verbe, mais sur le sujet ou l'un des compléments, formés de substantifs ou de pronoms, ou sur l'adverbe. Elles peuvent même porter sur un adjectif, ou sur un verbe, considéré comme en dehors de la proposition. Dans tous ces cas, elles s'expriment par des mots séparés, par de véritables adverbes.

Mais il faut distinguer même alors deux situations. La négation ou l'interrogation affecte cette partie du discours prise lexiologiquement, c'est-à-dire avant son entrée dans la proposition, ou au contraire grammaticalement, c'est-à-dire après cette entrée. Par exemple, dans le mot α-θανατος, la composante α est négative, et de *mortel* fait *immortel* ; dans les mots ου θνητος, ου est négatif, mais agit grammaticalement. C'est dans le premier sens qu'il y a beaucoup de

verbes négatifs dans toutes les langues et surtout beaucoup de substantifs : α-φασια.

Enfin à côté de la négation lexiologique et de la grammaticale se trouve l'idée du contraire : *se taire* est le contraire de *parler ; la nuit* est le contraire du *jour*. On est alors près de la negation, mais cette idée n'est pas adéquate à la négation elle-même.

Nous envisagerons ici sommairement et plutôt pour ordre 1° les mots négatifs, autres que le verbe, considérés comme liant la proposition, 2° les mots interrogatifs, autres que ceux qui forment la conjugaison interrogative.

a) Mots négatifs.

Ici nous devons distinguer 1° la négation lexiologique, 2° celle grammaticale, 3° celle impropre, consistant dans l'idée du contraire.

1° *Mots négatifs grammaticalement.*

Il faut citer d'abord la proposition entière négative exprimée en un seul mot, lorsqu'il y a réponse à une question. En Français, cette réponse s'exprime par l'adverbe *non*, identique à celui de la plupart des langues indo-européennes : latin *non*, allemand *nein*, etc. ; le grec diffère, il a deux adverbes de négation, μη et οὐ, οὐχ.

Cet adverbe de négation, qui est à lui seul toute une petite proposition, existe dans toutes les langues, et emploie diverses racines. La nomenclature de celles-ci n'a rien de grammatical et ne saurait être recherchée ici.

Il ne faut pas croire cependant que cet adverbe-proposition de negation existe partout. Dans beaucoup de langues, ou il y a une conjugaison négative proprement dite, il fait souvent defaut.

On doit comprendre dans le même ordre d'idées le verbe conjugué négativement avec la particule négative qui le conjugue, mais nous en avons déjà fait la description.

2° Mots négatifs lexiologiquement.

Les mots négatifs sont les substantifs, les pronoms, les adjectifs, les adverbes, enfin les mots de temps, de lieu et de cause.

Le substantif négatif est assez fréquent dans l'idée : *quelqu'un*, *personne*, *quelque chose*, *rien*, mais plus rare dans son expression morphologique très nette, consistant par exemple, dans une simple modification du mot positif *homo*, au négatif *nemo* pour *n-homo*, en français *raison*, *déraison*. On l'obtient quelquefois par l'usage des doublets *Chose* et *rien (rem)* ont d'abord la même signification ; puis ils se différencient, et *rien* prend le sens négatif. Il en est de même de *quelqu'un* et *aucun* qui ont primitivement le même sens.

L'adjectif négatif est plus fréquent ; on le rencontre surtout dans les langues qui le forment par composition avec une particule négative : en latin *in*, en grec α, en allemand *un* ; ἀθάνατος, *immortalis*, *un-sterblich*. Il se trouve ailleurs, mais moins nettement, en français : par exemple : *mortel*, *immortel*. Quelquefois le positif a disparu, par exemple, dans *immense*.

Le pronom négatif est fréquent : *nul*, *aucun ;* il est plus sensible en allemand *einer*, *k-einer*, où sa dérivation du positif est mieux marquée ; de même en latin *ullus*, *n-ullus ;* nous nous contentons d'indiquer le procédé.

Le verbe lui-même peut être marqué aussi lexiologiquement et non plus grammaticalement, mais son expression dans ce sens est plus rare, car il est le point d'application de la négation grammaticale ; on peut cependant le rencontrer, soit directement, soit par dérivation d'un substantif.

L'adverbe de négation est fréquent *nequaquam*, nullement, etc., mais semble tenir son origine d'un adjectif, quand il ne s'agit pas d'un adverbe locatif.

C'est l'adverbe locatif, devenant peu à peu temporal ou causal qui porte mieux le sens et l'indice négatif : *jamais*

lequel est négatif non de *toujours*, mais de *une fois* ou *quelquefois* ; *nulle part*, et mieux en latin *n-usquam*, opposé à *usquam*. Il y a aussi des prépositions négatives : *sans*.

3° *Mots négatifs par contrariété ou négatifs improprement dits.*

Il y a danger de confondre ces mots avec les négatifs avec lesquels ils ne sont pas sans une certaine analogie. Par exemple, le contraire de *bon* est *méchant* : mais ce n'est pas son négatif ; celui-ci n'a pas d'expression dans la langue française ; cette dernière doit employer une périphrase : *celui qui n'est pas bon*. De même : *haïr* n'est pas le *négatif* d'*aimer*, mais son *contraire*.

Il serait très intéressant de construire la théorie, non pas grammaticale, mais lexiologique, des contraires. On peut considérer le négatif comme le *zéro* dans l'idée envisagée ; le positif est au dessus et le contraire au dessous dans la gradation suivante : *aimer, ne pas aimer, haïr*.

Un fait d'évolution linguistique très curieux, c'est qu'il y a parfois confusion entre deux idées contraires, ou plutôt entre les expressions de ces idées qui emploient le même mot, et cette confusion est parfois primitive et parfois hystérogène.

En vieil Egyptien, le système primitif est très remarquable *unχ̦* signifie à la fois *couvrir* et *découvrir ; at*, entendre et être sourd ; *sneḥ*, lier et séparer ; *ken*, fort et faible ; *ārī*, monter et descendre ; *tein*, faire entrer et faire sortir ; *ḥr*, avec et sans ; *hôn*, obéir et commander ; *χ̦en*, se mouvoir et se reposer ; *hir*, en haut et en bas ; *fek*, plein et vide ; *mu*, l'eau et le feu. Peut-être le geste diacritique servait-il à faire distinguer.

Il y a confusion hystérogène, lorsqu'un mot dévie peu à peu de son sens jusqu'à prendre le sens contraire. C'est ce qui est arrivé au mot *sacré*, et au latin *sacer*. Dans cette dernière langue le *sacer* a pris le sens de *dévoué aux dieux infernaux*, puis *maudit*.

b) Mots interrogatifs.

1° *mots interrogatifs grammaticalement.*

Il faut citer d'abord la proposition entière exprimée par un seul mot *quoi ;* mais ce mot suppose une question préalablement faite et non entendue.

Il faut comprendre aussi le verbe conjugué interrogativement ; nous en avons fait la description.

2° *mots interrogatifs lexiologiquement.*

Ces mots négatifs sont seulement les pronoms et adjectifs pronominaux, les adverbes et enfin les mots de lieu, de temps et de cause.

Les pronoms interrogatifs sont nombreux, il faut noter que, quand on les emploie, l'interrogation ne porte pas sur l'ensemble de la proposition, mais sur le sujet ou un autre mot de la phrase. Qui a fait cela ? Il est certain que l'action a été faite, mais on ne sait par qui. C'est ce pronom qui sert à faire porter l'interrogation sur le substantif ; dans ce but il se convertit en adjectif pronominal : *qui*, *quel homme ; quoi*, *quelle chose.*

Dans presque toutes les langues, le pronom interrogatif présente un phénomène psychologique très remarquable. Tandis que dans le reste de la grammaire, la distinction des genres se fait en masculin et en féminin, ou n'existe pas du tout ; quand il s'agit de ce pronom, cette distinction se fait en animé et inanimé. L'un et l'autre se servent de racines différentes.

D'autre part, le pronom interrogatif animé emploie dans un grand nombres de langues la racine *k* ; l'inanimé emploie, au contraire, celle *m*, *n*.

En voici quelques-uns.

Dans les langues Indo-Européennes, on distingue partout l'animé de l'inanimé : *quis*, *quid*, τις, τι, *wer*, *was*, *qui*, *quoi*, *who, what*, etc. ; mais il n'y a pas de distinction lexiolo-

gique ; c'est la racine de l'animé qui l'a emporté. Sanscrit : *ka-s*, *ki-m*, latin *qui-s*, *quid*, Slave *ku*, lith. *ka-s*, Goth. *thva-s*, enfin d'après des mutations phonétiques irrégulières : grec τις, τι ; celtique *pe*.

Dans les langues sémitiques, on distingue l'animé de l'inanimé, mais lexiologiquement c'est l'inanimé qui absorbe l'animé : Arabe, animé : *manu*, *manat*, *manak ;* inanimé, *mâ ;* Ethiopien, *mî ;* Hébreu, animé : *mi ;* inanimé *mah*.

Dans les langues Chamitiques, les deux racines alternent : Egyptien *aχ-χi ;* Copte : *ash ;* Copte *nin ;* Tamasheq *ma ;* Galla, animé *engu*, inanimé *mali*.

Dans les langues Altaïques *kem*, *xem*, *ika ;* Turk *ki*.

Dans les langues finnoises : animé *ka ;* inanimé *ma*.

Dans les langues samoïèdes : animé *kütü*, *küd ;* inanimé *ma*, *mi*, *ümbi*.

Dans les langues polynésiennes : *hai*, *wa* pour les animés ; *aha*, *ha*, pour les inanimés.

Dans les langues malaisiennes : *apa*, *awa*.

En Kunama *me*.

En Barea *ma*, *nan*, *nane* ; relatif *ku*, *ke*.

En Kolk, animé *okoe*.

Singalais, animé *ka*, inonimé *mo-ka*.

Avane, *kin*, *shi*.

Turrubul animé *nga-ndu ;* inanimé *mine ;* idem dans la langue australienne d'Encounter-Bay et dans celle d'Adelaïde *ngana*. Lac Macquarie, *ngayko*.

Ude *eka ;* Thurch *men ;* Loye *mi ;* Bari *nga*, Nupe *ki ;* Koggaba *xia* et *xi*.

Une troisième remarque importante, c'est que dans beaucoup de langues l'interrogatif passe au sens du relatif, il suffit de citer le double *qui*, en français et en latin *quis* et *qui*, en allemand *wer* et *welcher*.

Les adjectifs pronominaux dérivent directement du pronom et n'ont pas besoin d'autre explication : *quel homme ? quel voyageur*, etc. ; c'est le substantif interrogatif.

L'adverbe de qualité ou de quantité peut être interrogatif

aussi : *pourquoi, comment, combien.* En latin sa dérivation lexiologique est plus sensible : *t-antum, qu-antum ; quomodo, qua-re.*

Mais la distinction apparait plus nette encore dans les adverbes de lieu ; là on trouve un parallélisme interrogatif complet : *ubi, ibi ; qui, quo* (ici il y a confusion dans l'expression) ; *inde, unde : ea, qua.*

Il serait intéressant avant de terminer d'étudier deux points : 1° les relations entre le négatif et l'interrogatif ; 2° ceux entre l'interrogatif et le négatif ; 3° l'interrogatif multiplié par le négatif. Mais le dernier a été exposé par nous en observant les diverses langues. Les rapports entre l'interrogatif et le négatif n'existent que morphologiquement et sont sporadiques ; l'existence d'une conjugaison négative attire souvent celle d'une interrogative. Quant aux rapports morphologiques entre l'interrogatif et le relatif, ils sont nombreux et frappants. On a très souvent détourné le pronom interrogatif de son sens naturel pour le faire servir à la relation qui manquait d'expression. Il suffit de citer le français *qui* lequel sert aux relations ; de même le français *que*, le latin *quis* et *qui*. Mais une telle observation sort de notre sujet.

Nous avons voulu ici mettre en relief ces trois concepts, purement subjectifs qui dominent et qui surtout ont dominé la phrase : le négatif, l'interrogatif, le dubitatif et les examiner successivement dans leur expression grammaticale et lexiologique, en groupant les faits épars, et en leur donnant la synthèse logique qu'ils attendaient. De cette façon on peut plus facilement pénétrer dans leur idée psychique elle-même, et ajouter à la psychologie du langage un nouveau chapitre.

RAOUL DE LA GRASSERIE.
Correspondant du Ministère de l'Instruction publique.

SADJARAH MALAYOU.

XXVIe Récit.

L'auteur de l'histoire dit :

On rapporte que *Sultan Ibrahim*, roi de *Siak*, ayant été offensé par un homme, donna l'ordre de le tuer à son ministre *Toun Djana Pakibol*. On apprit à *Malaka* que le roi de *Siak* avait fait mettre à mort un homme, sans en donner connaissance au Sultan. *Sultan Ala-Eddin* ordonna au laksamana d'aller à *Siak*. Le laksamana partit aussitôt et arriva à *Siak*. *Sultan Ibrahim* envoya recevoir la lettre avec les honneurs royaux. L'éléphant fut attaché contre le baleirong, pendant que *Sultan Ibrahim* se tenait debout dans le balei. La lettre reçue, il s'assit et le Khâtib en donna lecture. Cette lecture terminée, les gens alors montèrent s'asseoir. Le laksamana dit à *Toun Djana Pakibol*, le ministre de *Siak* : « Est-il vrai que c'est vous qui avez tué un tel, fils d'un tel ? » *Toun Djana Pakibol* répondit : « C'est vrai, mais je l'ai tué par ordre, parce que c'était un rebelle à Sa Majesté le Roi de *Siak* ». Alors le laksamana se plaçant bien en face de *Toun Djana Pakibol* qui se tenait derrière *Sultan Ibrahim*, et le montrant de sa main gauche, lui dit : « Vous n'avez pas l'intelligence d'un orang-outan, vous êtes ignorant des Coutumes, puisqu'il est avéré que vous tuez les gens sans en donner connaissance à *Malaka*. Vous commettez ainsi à *Siak* un crime de lèse-Majesté ! » *Sultan Ibrahim* et tous les Grands gardèrent le silence, ils ne répondirent rien à ces paroles du laksamana *Hang Touah*. Après avoir ainsi parlé, le laksamana s'inclina

devant *Sultan Ibrahim*, et au bout de quelques jours il lui demanda la permission de prendre congé. *Sultan Ibrahim* donna un vêtement d'honneur au laksamana *Hang Touah*, et le chargea d'une lettre d'hommage pour *Malaka*. Elle était ainsi conçue : « Moi, le frère aîné, j'envoie le salut d'hommage au padouka mon jeune frère. S'il y a eu quelque faute ou offense commise par le padouka frère aîné, il en demande pardon au padouka son jeune frère ». Cette lettre fut portée en grande pompe au prahou, et le laksamana revint à *Malaka*. A son arrivée à *Malaka*, la lettre fut portée à dos d'éléphant, avec deux parasols, l'un jaune, l'autre violet. Parvenu à la porte extérieure du baley, l'éléphant s'accroupit sur ses genoux et demeura là, en dehors, avec les tambours et les parasols. La lettre fut apportée dans l'intérieur et lue par le Khâtib Après que la lecture en eût été faite, le laksamana se prosterna devant le Sultan, puis il s'assit à la place qui lui était assignée par les Coutumes des anciens temps. *Sultan Ala-Eddin* questionna le laksamana *Hang Touah*, et celui-ci rapporta toutes les circonstances de sa mission à *Siak*. Le Prince fut très content et accorda de superbes présents au laksamana. La Coutume des anciens temps, au pays de *Malaka*, interdisait absolument de mettre personne à mort, sans que le Roi en eût connaissance. Si un pays était vassal de *Malaka*, personne n'y pouvait être mis à mort, avant que la demande en eût été faite.

Radja Menâwer, fils du *Sultan Ala-Eddin*, étant devenu grand, le Prince le fit roi de *Kempar*. Il fut proclamé d'abord à *Malaka*, et tous les houloubalang ainsi que les mantri assistèrent à la cérémonie, le bandahara *Padouka Radja* seul n'y assista pas. Après la proclamation, *Sri Nara Diradja* reçut l'ordre de conduire à *Kempar* le jeune prince, titré *Sultan Menâwer Châh*, avec *Sri Amar Diradja* pour bandahara. *Sri Nara Diradja* partit donc pour conduire à *Kempar Sultan Menâwer Châh*. Cela fait, il revint à *Malaka*, et se présenta devant le *Sultan Ala-Eddin Raâyat Châh*.

A quelque temps de là, survinrent les vicissitudes de ce monde, et *Sultan Ala-Eddin* tomba malade. Alors le Prince manda son fils *Radja Mouda*, le bandahara et les orangkaya. Tous étant venus en sa présence, *Sultan Ala-Eddin* demanda *Sandâri*, l'une de ses dâyang, et ordonna que l'on fit approcher les six personnages suivants : d'abord le bandahara, le premier ; le kâdhi, le deuxième ; *Padouku Touan*, le troisième ; le Penghoulou bandahari, le quatrième ; le Témonggong, le cinquième ; et le laksamana, le sixième. *Radja Mouda*, avec ces six orangkaya était le septième present. Alors *Sultan Ala-Eddin* parla ainsi : « Vous tous, sachez que Notre vie touche à sa fin, et que Notre destinée va s'accomplir. Nous le sentons. Si Nous mourons, c'est Notre enfant *Si Mohammed* que le bandahara fera monter sur le trône pour Nous remplacer. Il faut que tous, vous veilliez sur lui avec le plus grand soin. De même que tous vous Nous avez aimé, de même vous tous, vous devez l'aimer. S'il commettait quelque faute par ignorance, il vous faudrait l'excuser et lui donner vos conseils, car il n'est encore qu'un enfant ». En entendant ces paroles de *Sultan Ala-Eddin*, tous versèrent des larmes de désespoir, ils s'inclinèrent profondément et dirent en pleurant : « O Monseigneur, que Dieu le Très Haut nous fasse la grâce de prolonger la vie de Votre Majesté ! Nous tous, nous sommes les serviteurs fidèles de Votre Majesté, et si la fleur venait à se faner dans la main du Roi du monde, que Dieu nous préserve de ce malheur ! nous sommes tous prêts à accomplir ses ordres ; nous tous ses serviteurs nous ne voulons reconnaitre pour nos rois personne autre que les enfants et petits enfants de Monseigneur ».

Sultan Ala-Eddin fut très content d'entendre ces paroles, puis fixant ses regards sur le visage de son fils *Radja Mohammed*, il lui dit : « O toi ! *Mohammed*, mon enfant ! il faut que tu sois plein d'indulgence pour tes serviteurs et tes sujets ; il faut que tu les protèges avec soin, car il est dit : « *An Allah ma' es' sabarin* » ce qui signifie « *Dieu*

est avec les patients! » Si deux devoirs se présentent à la fois : devoirs envers Dieu et devoirs envers le monde, il faut que tu fasses passer avant tout le devoir envers Dieu, et que tu laisses le devoir envers le monde. Il faut que tu mettes ta confiance dans Dieu le Très-Haut.

Quelque grande que soit la faute commise par un Malais, garde-toi de le punir de mort, à moins qu'il n'ait commis le crime de rébellion, car tous les Malais sont : « *el ibadatin moula* », suivant l'expression arabe, c'est-à-dire les serviteurs du Seigneur. Si donc tu les punis de mort sans qu'ils aient commis le crime de rébellion, alors ton royaume sera détruit. O mon enfant ! il faut que tu te souviennes de mes instructions et que tu les suives. Observe-les donc pour que Dieu le Très-Haut et digne d'être glorifié t'accorde sa bénédiction ! » Après cela, *Sultan Ala-Eddin* mourut et *Radja Mohammed* succéda au Prince son père ; sur le trône il porta le titre de *Sultan Mahmoud Châh*.

Par la suite, il y eut un homme qui commit une faute envers le Prince ; sa faute n'avait rien de bien grave, néanmoins *Sri Maharadja* ordonna qu'on le tuât. Le bandahara *Padouka Radja* dit : « Eh bien ! eh bien ! voyez *Sri Maharadja !* Le petit du tigre a appris à manger de la chair, voilà que présentement il a attrapé une proie ! » Dans ce moment là *Sri Bidja Diradja* arrivait de *Singapour*, le bandahara lui dit : « Orangkaya ! voici celui que feu notre Souverain nous a confié en dépôt pour devenir son successeur sur le trône ! » *Sri Bidja Diradja* répondit : « Pour moi, je n'ai point entendu faire ce dépôt-là ! » *Sultan Mahmoud* entendit les paroles prononcées par *Sri Bidja Diradja*, mais il garda le silence. Dans son cœur il se dit : « *Sri Bidja Diradja* n'est pas content de m'avoir pour maître ! » et le Prince conçut du ressentiment contre *Sri Bidja Diradja*. Ensuite par la volonté de Dieu le Très-Haut, *Sultan Mahmoud* tomba malade d'une incontinence d'urine, il lâchait de l'eau douze ou treize fois par jour. Le bandahara et le laksamana ne le quittèrent pas. Quand il devait

manger, le bandahara *Padouka Radja* lui donnait les bouchées ; s'il lâchait de l'eau, le laksamana était là qui le lavait, et dans une journée il lavait le roi jusqu'à vingt ou trente fois. De son côté le bandahara donnait à manger au roi douze ou treize fois par jour. Au bout de quelque temps *Sultan Mahmoud* alla un peu mieux, il put manger et prendre du repos. Il mangea du riz cuit avec du lait, puis quand il fut à peu près sauvé, on fit savoir que le bandahara *Padouka Radja* et le laksamana étaient venus s'établir aux côtés du Prince, sur lequel on se lamentait déjà, et que défense avait été faite aux gens par le bandahara de pleurer. Le *Sultan Mahmoud Châh* avait encore son aïeul maternel qu'on appelait *Radja Toua*. Ce prince aimait son petit-fils *Sultan Menâwer Châh* beaucoup plus que *Sultan Mahmoud*, et il faisait des vœux ardents pour que celui-ci mourût, et que le trône de *Malaka* fût occupé par *Sultan Menàwer*. Ayant appris que *Sultan Mahmoud* était tombé malade, *Radja Toua* s'empressa d'accourir tout en pleurs et les cheveux en désordre. Dans sa pensée, il disait : « En arrivant je lui tournerai la face contre terre, pour qu'il meure tout de suite ». *Radja Toua* étant arrivé, le bandahara *Padouka Radja* ne le laissa pas approcher et lui dit : « Monseigneur, il ne faut pas que vous approchiez de votre petit-fils ! » *Radja Toua* demanda : « Pourquoi ne m'est-il pas permis d'approcher de mon petit-fils ? Je veux me rencontrer avec lui ». Le bandahara répliqua : « Si Monseigneur approche de son petit-fils, nous faisons l'amok ». Le bandahara *Padouka Radja* et le laksamana firent tournoyer leurs kriss ; *Radja Toua* s'écria : « Des Malais veulent donc être des rebelles ? » Le bandahara *Padouka Radja* et le laksamana répondirent : « Pas un seul Malais ne mérite le nom de rebelle ! Si Monseigneur veut approcher de force de son petit-fils, eh bien ! nous ferons l'amok. Voilà tout ! » *Radja Toua* n'osa pas approcher du *Sultan Mahmoud Châh*. Le Prince fut doucement soigné par le bandahara *Padouka Radja* et le laksamana *Hang Touah*. Grâce à Dieu le Très-

Haut et digne d'être glorifié, l'arrêt du destin n'eut pas encore son commencement d'exécution et *Sultan Mahmoud Châh* guérit complètement. Le Prince donna un vêtement d'honneur au bandahara *Padouka Radja* et au laksamana, en outre il leur fit don à chacun d'un palanquin, pour les porter partout où ils voudraient aller.

Le laksamana en fit usage ; partout où il allait, il était porté dans son palanquin par ses dépendants. Quant au bandahara *Padouka Radja*, il enveloppa son palanquin d'une couverture jaune et le suspendit dans la salle où il siégeait habituellement. Les dépendants du bandahara lui dirent : « Pourquoi le Datou fait-il comme *Pa-Sibendoul ?* Le palanquin qu'il a reçu du Roi, il le garde en dépôt, tandis que le laksamana qui a reçu pareil présent, s'en sert pour aller en tous lieux, porté par ses dépendants. Ne serait-il pas bon qu'on vît le Datou sortir, lui aussi, porté dans son palanquin ? » Le bandahara leur répondit : « Est-ce moi qui ressemble à *Pa-Sibendoul ?* » N'est-ce pas plutôt vous ? Quand le laksamana est sur son palanquin, les marchands étrangers le regardent et demandent : « quel est ce personnage dans son palanquin ? On répond : C'est le laksamana ! Ils demandent : Est-ce un Grand ? — L'on répond : « Oui, c'est un Grand ! » Alors ces marchands étrangers demandent encore : « Est-ce qu'il y a un personnage encore plus grand que lui ? — L'on répond : Oui, le bandahara est encore plus grand que lui ». Si moi, je sortais en palanquin, on ferait les mêmes questions. Dans l'idée de ces étrangers, il n'y aurait pas de personnage au-dessus du bandahara, car ils ne connaissent rien du Roi, le Roi étant encore un enfant. D'autre part, quand le laksamana est dans son palanquin, il est porté par ses dépendants qui l'accompagnent. Si donc, moi aussi, j'allais en palanquin, ce serait vous, mes dépendants, qui m'accompagneriez et me porteriez. Si Sa Majesté avait présentement un palanquin, ce serait encore vous qui le porteriez, et le haut rang de Sa Majesté au-dessus de moi vous semblerait abaissé au

niveau du mien, et je vous paraîtrais comme l'égal de Sa Majesté ! » Les dépendants du bandahara se turent, après avoir entendu ces paroles.

C'était l'habitude du bandahara *Padouka Radja*, quand il obtenait de beaux prahou ou de belles armes, de les donner au laksamana. Le laksamana disait : « Je viens voir ! » Le bandahara répondait : « Je ne vous les montrerai pas, car peut-être vous voudriez me les prendre ». Le laksamana répliquait alors : « Si le Datou ne m'en faisait pas cadeau, serais-je assez fou pour les prendre ? » Alors le bandahara les montrait au laksamana, et celui-ci, après les avoir vus, les prenait. C'était toujours ainsi. Aussi les dépendants du bandahara *Padouka Radja* disaient-ils : « Notre Datou agit à la façon de *Pa-Sibendoul :* quand il a de beaux prahou ou de belles armes, il finit toujours par les donner au laksamana, et nous tous nous n'obtenons absolument rien. S'il nous en faisait présent, est-ce que cela ne vaudrait pas mieux ? » Le bandahara dit : « Est-ce moi qui suis un *Pa-Sibendoul ?* N'est-ce pas vous qui êtes des *Pa-Sibendoul ?* S'il y a de beaux éléphants ou de beaux chevaux, et que vous les demandiez pour vous, qu'en saurez-vous faire ? Le laksamana, lui, est un grand guerrier. C'est à cause de cela que, quand j'ai de bonnes armes, je les lui donne, afin qu'il nous défende et combatte les ennemis du roi, quand ils se présenteront, car il est le houloubalang de Sa Majesté et aussi notre houloubalang à nous ! » Les dépendants du bandahara, après avoir entendu ces paroles, gardèrent le silence.

Quelque temps après, le bandahara *Padouka Radja* tomba malade. Il manda ses enfants et petits-enfants qui étaient à une ou deux journées de marche et les rassembla autour de lui. Il leur adressa ses dernières instructions en ces termes : « O mes enfants et petits-enfants ! n'échangez pas votre religion avec le monde, car le monde n'est pas pour durer éternellement, et tout ce qui vit doit avoir une fin et mourir. Il faut affirmer vos cœurs pour accomplir vos

devoirs envers Dieu le Très-Haut et digne d'être glorifié, et envers son Envoyé. Vous tous, n'oubliez pas de remplir vos devoirs envers votre Roi. Les Sages ont dit : « Un roi juste et le Prophète (que Dieu lui donne la paix et sa bénédiction !) ressemblent à deux pierres précieuses qui ornent un anneau ». Ils ont dit encore : « Le Roi est comme le remplaçant de Dieu parmi les hommes, car il est l'ombre de Dieu sur la terre ». Ainsi donc, quand vous remplissez vos devoirs envers le Roi, c'est comme si vous remplissiez vos devoirs envers Dieu le Très-Haut et digne d'être glorifié. Acquittez-vous de vos devoirs envers Dieu et son Envoyé, et envers le Roi. Voilà mes dernières instructions à vous tous ! Ne les oubliez pas, afin d'obtenir la grandeur dans ce monde et dans l'autre ». Le bandahara jetant les yeux sur *Sri Maharadja* lui dit : « O *Mothaher !* tu deviendras un personnage plus grand que moi, mais ne va pas t'imaginer que tu es le père du frère du Roi ! Si cette idée là traversait ton esprit, tu serais mis à mort ! » Le bandahara fixant son regard sur son fils ainé, nommé *Toun Zeïn el Abedîn*, lui dit : « Si tu ne remplis pas ton office auprès du Roi, il faut que tu ailles demeurer dans les bois ; là, ton ventre long d'un empan pourra se rassassier de jeunes pousses des plantes, cela te suffira ». Le bandahara dit ensuite à *Sri Nara Diradja :* « *Toun Tahir*, garde-toi bien de suivre les opinions de *Si Mothaher* et de l'imiter. Si tu te mets à le suivre, il t'entrainera ». Le bandahara s'adressant ensuite à son petit-fils nommé *Toun Pawah*, lui dit : « *Pawah ! Pawah !* il ne faut pas que tu demeures dans la ville, va-t'en t'établir le long de la côte, pour que toutes les immondices deviennent pour toi de l'or ». Enfin le bandahara dit à son arrière-petit-fils nommé *Toun Isop :* « *Isop, Isop !* garde-toi bien d'aller chercher tes moyens de subsistance au baleirong du Roi ! » Telles furent les dernières instructions du bandahara à ses enfants et petits-enfants, disant à chacun d'eux non pas les mêmes paroles, mais celles qui convenaient à chacun d'eux en particulier.

Quand le Sultan *Mahmoud Châh* eut appris que le bandahara *Padouka Radja* était gravement malade, il vint le trouver aussitôt. Le bandahara présenta ses hommages au *Sultan Mahmoud Châh* et lui dit : « Monseigneur, je sens que ce monde m'échappe de la main, et que je vais entrer dans l'autre vie. Mes dépendants sont un dépôt que je confie à Votre Majesté. Gardez-vous, Monseigneur, d'écouter des paroles qui ne sont pas vraies ! Si Monseigneur prêtait l'oreille aux calomnies, Monseigneur ne tarderait pas à s'en repentir. Ceux dont les désirs ont été entraînés par les suggestions de Satan (que Satan soit maudit !), ceux-là, même les plus grands rois, ont vu leur royaume détruit parce qu'ils avaient cédé aux tentations de la concupiscence ». Ensuite le bandahara *Padouka Radja* s'en retourna dans le séjour éternel. A sa mort, le *Sultan Mahmoud* observa les coutumes en usage au décès d'un bandahara, et nomma pour lui succéder, son frère *Toun Perapatih Poutih*, ordinairement appelé *Bandahara Poutih* (le bandahara blanc). C'est ce *Bandahara Poutih* qui, lorsqu'une bougie était encore longue d'un empan, ne s'en servait plus et la rejetait, disant : « qu'on en allume une autre ! » Le bandahara *Poutih* engendra un fils nommé l'orangkaya *Toun Abou Saïd ;* l'orangkaya *Toun Abou Saïd* engendra deux fils, dont l'ainé nommé *Toun Abou Ishak* fut titré *Sri Amir Bangsa*. Celui-ci engendra *Toun Abou Beker*, lequel épousa *Toun Tchina* et fut également titré *Sri Amir Bangsa*. Il eut cinq enfants, deux fils et trois filles. L'un d'eux nommé *Toun Perak* fut titré *Padouka Touan* et surnommé le Datou *Padouka Touan ;* il mourut à *Bentan*. Une fille nommée *Toun Ramba* épousa *Toun Abou Beker*, titré *Sri Bidja Pekrama*. Elle enfanta *Toun Hitam* qui se maria avec *Radja Abdoul*. Ils eurent un fils *Radja Ahmed* et une fille nommée *Toun Hitam*. Celle-ci épousa *Radja Soleiman* fils de *Radja Kodrat*. Ils eurent un fils qui épousa *Toun Hitam*. Il engendra un fils *Radja Ahmed* et une fille nommée *Toun Bidana*, qui épousa *Sri Bidja Diradja Toun Hassan*. Ils

eurent un fils *Toun Bimbang* titré *Padouka Sri Radja Mouda*, qui épousa *Toun Hitam* fille de *Sri Amir Bangsa*, communément appelé le *Datou Bangsa*. *Toun Abou Beker* titré également *Sri Amir Bangsa*, eut une fille *Toun Hitam*, qui épousa *Toun Dagang*, une autre fille nommée *Toun Koulob*, un fils l'orangkaya *Toun Abou Saïd* et encore un autre fils l'orangkaya *Toun Mohammed*. Celui-ci engendra l'orangkaya *Toun Andana* et l'orangkaya *Toun Soulita*, ainsi que la mère de *Toun Hamzah* et la mère de *Toun Sida*.

L'orangkaya *Toun Mohammed* était réputé un savant parmi les Malais, il connaissait un peu les règles et la syntaxe de la grammaire et possédait la science du droit. Le *Sultan Mahmoud* devenu grand avait appris à gouverner par lui-même son royaume, son extérieur était remarquablement beau, et il n'avait pas son pareil dans ce temps-là. Son kriss forgé à *Malaka* était long de deux empans et demi, et il le portait accouplé avec un *pendoua*.

Sultan Mahmoud épousa une fille de *Radja Mahmoud*, roi de *Pâhang*. Il en eut trois enfants, l'aîné un fils nommé *Radja Ahmed*, et deux filles. *Sri Rama* étant mort, son fils le remplaça dans sa charge de panglima des éléphants, et lui succéda aussi dans le titre de *Sri Rama*. Il engendra deux fils, l'un titré *Sri Nata*, et l'autre *Toun Arya*. *Sri Nata* engendra *Toun Biyadjid Hitam*, qui engendra *Toun Mamat*, lequel engendra *Toun Andjong*.

Il arriva que *Sultan Mahmoud Châh* s'amusa avec la femme de *Toun Biyâdjid*, fille du laksamana *Hang Touah*, dans le temps que *Toun Biyâdjid* n'était pas dans sa maison et s'en était allé à *Marib*, place qui était sous son gouvernement. Une nuit que *Sultan Mahmoud* était allé dans la maison de *Toun Biyâdjid*, il voulut s'en retourner à la pointe du jour, mais il se rencontra avec *Toun Biyâdjid* qui revenait de *Marib* accompagné de ses gens. *Toun Biyâdjid* alors sut que *Sultan Mahmoud* s'amusait avec son épouse. S'il avait voulu le tuer, il l'aurait pu en ce moment là, car le Sultan n'était accompagné que d'un petit nombre de

serviteurs, mais en sa qualité de vrai Malais, il demeura ferme dans sa fidélité. *Toun Biyâdjid* se contentant de balancer sa lance, dit : « O *Sultan Mahmoud* est-ce ainsi que vous agissez envers votre Serviteur ? Vous êtes mon Seigneur et mon maître, sans quoi de cette lance je vous traverserais la poitrine ; autrement je ne serais pas un homme ! » Les serviteurs du Roi se montrant irrités, *Sultan Mahmoud* leur dit : « Ne vous mettez pas en fureur, ce qu'il dit est vrai. Nous l'avons offensé, et suivant son droit, il pourrait me tuer, mais c'est un vrai serviteur Malais et il ne veut pas être un rebelle. Voilà comment il se conduit ! ». Le Prince alors rentra dans son palais. *Toun Biyâdjid* répudia son épouse, il cessa d'aller présenter ses hommages au Sultan et ne voulut plus remplir aucune charge. *Sultan Mahmoud* manda *Toun Biyâdjid* et lui fit présent de sa concubine nommée *Toun Irâma Sondâri*. Mais *Toun Biyâdjid* ne la prit pas pour épouse et refusa d'aller aux assemblées ; quand il y fut mandé par ordre, il descendit de sa maison, monta sur un prahou et partit.

Une nuit *Sultan Mahmoud* s'en alla à la maison d'une femme nommée *Toun Déwi*. Le Prince y trouvant *Toun Ali*, s'en retourna. En regardant derrière lui, il vit qu'il était accompagné par *Toun Isop*, fils de *Toun Abou Yézid*, petit-fils de *Toun Abou Ishak*, arrière petit-fils de *Sri Oudani*, arrière-arrière petit-fils de *Toun Hamzah*, lequel était fils du bandahara *Sri Amar Diradja*. Alors prenant du bétel de sa boite, il en fit don à *Toun Isop*. *Toun Isop* pensa dans son cœur : « Que peut signifier le don que me fait Sa Majesté de son bétel ? Dans mon idée, c'est peut-être que Sa Majesté m'a ainsi ordonné de tuer *Toun Ali*, car depuis les anciens temps le don du bétel de la boîte du roi est un don magnifique qui n'est pas accordé aux gens de petite importance, et quiconque reçoit en don du bétel de la boite du Roi y voit une marque de haute faveur ».

Ayant ainsi pensé, *Toun Isop* rétourna à la maison de *Toun Déwi*, il y monta et frappa de son kriss *Toun Ali*,

il l'atteignit en pleine poitrine et le tua. *Toun Ali* étant mort, *Toun Isop* descendit de la maison et se présenta devant *Sultan Mansour Châh*. Les gens alors firent grand tumulte, criant : « *Toun Ali* est mort ! *Toun Isop* l'a tué ! » *Sri Déwa Radja*, le dernier fils du bandahara *Padouka Radja* en fut informé, car *Toun Ali* était son parent ; enflammé de colère, il dressa des embûches contre *Toun Isop* pour le tuer. Le Sultan ordonna à *Toun Isop* de s'enfuir. Celui-ci prit la fuite et se sauva jusqu'à *Pasey*. Arrivé à *Pasey*, il ne voulut pas présenter son hommage au Roi, disant : « *Isop* ne présente son hommage à nul autre roi qu'au *Sultan Mahmoud Châh* ». Alors il passa à *Harou ;* une fois arrivé à *Harou*, il ne voulut pas présenter son hommage et passa à *Bourney* (Bornéo), où il ne voulut pas non plus présenter son hommage au Roi. *Toun Isop* épousa la fille du roi de *Bourney*, et il en eut des enfants et des petits-enfants. De là viennent les nombreux *Datou mouara*, établis à *Bourney*, qui sont de sa famille. Mais *Toun Isop* disait : « Sûrement *Isop* versera son sang à *Malaka*, sûrement il mourra à *Malaka !* » Et il revint à *Malaka*. Dès qu'il y fut arrivé, il entra en la présence du *Sultan Mahmoud*. Le Prince qui était au milieu de son repas lui accorda la faveur d'y prendre part. Après que *Toun Isop* eût mangé, *Sultan Mahmoud* le pressa dans ses bras et lui donna un baiser. Puis il le fit attacher avec un destar et ordonna qu'on le conduisît à *Sri Déwa Diradja*, car dans sa pensée il disait : Si j'attache *Toun Isop*, et si je le fais conduire ainsi attaché devant *Sri Déwa Radja*, certainement il ne sera pas tué ». Or, dans ce moment là, *Sri Déwa Radja* était sur son éléphant, et *Toun Isop* arrivait amené par un serviteur du Roi. Le serviteur dit : « Par ordre de Sa Majesté, voici que je vous amène *Toun Isop !* S'il a commis quelque faute, Sa Majesté demande qu'elle lui soit pardonnée par l'orang-kaya ! » *Sri Déwa Radja* voyant *Toun Isop* le frappa subitement à la tête avec son croc. Atteint au sommet de la tête, *Toun Isop* eût le crâne troué, puis mourut. Alors le

serviteur du Roi revint apporter cette nouvelle au *Sultan Mahmoud*, il lui dit : « *Toun Isop* est mort, *Sri Déwa Radja* monté sur son éléphant l'a tué d'un coup de son croc ». *Sultan Mahmoud*, en entendant ces paroles de son serviteur, garda le silence car il aimait beaucoup *Sri Déwa Radja*. Dans ce temps-là, les favoris du roi étaient au nombre de quatre : *Sri Déwa Radja* le premier de tous, *Toun Omar* le second, *Hang Isi Pantas* le troisième et *Hang Hosséin Djang* le quatrième. *Sultan Mahmoud* leur dit : « Ce que vous voudrez, vous quatre, demandez-le Nous, et quoique ce puisse être, Nous ne vous le refuserons pas ». Celui qui le premier parla fut *Sri Déwa Radja ;* il s'exprima ainsi : « Monseigneur, si c'est une grâce de Votre Majesté en faveur de votre serviteur, il vous demande de devenir le panglima des éléphants ». *Sri Déwa Radja* était en effet grand amateur et de plus habile connaisseur des éléphants. Le Sultan dit : « C'est bien, quel que soit le désir de *Sri Déwa Radja ;* seulement *Sri Ramu* est encore auprès de Nous ; comment lui enlèverions-Nous son office, puisqu'il ne s'est rendu coupable d'aucune faute à Notre egard ? Toutefois si *Sri Rama* venait à mourir, nécessairement ce serait *Sri Déwa Radja* que Nous ferions panglima des éléphants ». Alors *Toun Omar*, dit : « Monseigneur, si c'est une grâce de Votre Majesté, je voudrais lui demander de devenir Roi de la mer ». *Sultan Mahmoud* répondit : « C'est bien ! mais le laksamana exerce encore cette charge, et comment pourrions-Nous l'en dépouiller, puisqu'il n'a pas commis la plus légère faute envers Nous ? Toutefois lorsque le laksamana ne sera plus, certainement c'est *Toun Omar* que Nous ferons roi de la mer ! » Les deux orangkaya *Hang Isi Pantas* et *Hang Hosséin*, après avoir entendu ces réponses, ne s'empressaient pas de parler ; tous deux réfléchirent pendant quelque temps. *Sultan Mahmoud* leur dit : « Allons ! faites-Nous connaître ce que vous voulez de Nous ? » *Hang Isi Pantas* répondit : « Monseigneur, si c'était une grâce de Votre Majesté, je voudrais demander

deux ou trois *kati* d'or et deux ou trois pièces d'étoffe ». A l'instant même le Prince le gratifia de ce présent. *Hang Hossêin*, à son tour, dit : « Monseigneur, si c'était une grâce de Votre Majesté, je voudrais demander douze ou treize buffles-mères, avec quatre ou cinq esclaves ». Et le Prince lui en fit présent.

Lorsque *Sultan Mahmoud* partait sur son prahou, arrivé au débarcadère de *Sri Déwa Radja*, il le faisait appeler, mais *Sultan Mahmoud* attendait toujours au débarcadère, aussi longtemps qu'il en faut pour cuire le riz, et *Sri Déwa Radja* n'était pas encore arrivé. Son habitude, lorsqu'un serviteur du Roi venait le mander, était de monter dans la maison, de s'y reposer, et parfois de s'endormir, jusqu'à ce que le serviteur du Roi vînt l'éveiller. Alors une fois debout *Sri Déwa Radja* urinait et se baignait. De nouveau le serviteur du Roi le pressait de se hâter, alors *Sri Déwa Radja* douze ou treize fois passait en revue ses vêtements ; s'ils n'étaient pas bien, il les arrangeait en ordre. Il étendait et attachait son destar et son badjou, s'ils n'étaient pas bien, il les arrangeait. Pour son *sabai*, il faisait de même. Le serviteur du Roi le pressant de nouveau, *Sri Déwa Radja* descendait jusqu'à la porte, puis il revenait vers son épouse et lui disait : « Avertissez-moi s'il y a quelque chose qui n'aille pas bien dans mon habillement ! » Si son épouse l'avertissait qu'il y avait quelque chose qui n'allait pas bien, il le défaisait pour le refaire mieux. Le serviteur du Roi le pressant encore, il descendait dans la Cour, puis il remontait dans la maison, s'étendait dans un hamac et se balançait. Pressé de nouveau par le serviteur du Roi, il redescendait puis finissait par se mettre en chemin pour arriver en présence du Roi. Lorsque *Sultan Mahmoud* voulait que *Sri Déwa Radja* fût prompt à venir, il donnait l'ordre à *Toun Isop Berakah* d'aller mander *Sri Déwa Radja*. *Toun Isop Berakah* arrivé auprès de *Sri Déwa Radja* lui disait : « Orangkaya ! vous êtes mandé ! » C'est bien ! répondait *Sri Déwa Radja*, puis il montait dans sa maison. Alors

Toun Isop Berakah connaissant les habitudes de *Sri Déwa Radja* disait : « Je demande une natte et un coussin », puis il se couchait dans la galerie. De là, il s'écriait : « Je demande maintenant du riz ! » Vite on lui apportait du riz. Après qu'il avait mangé, il s'écriait : « J'ai soif, apportez-moi quelque chose ! » *Sri Déwa Radja*, lui disait : « Toutes les fois que *Toun Isop* reviendra ici, Sa Majesté veut que les désirs de son cœur, si nombreux qu'ils soient, reçoivent satisfaction. Allons ! vite mon kaïn et mon badjou ! Je veux partir promptement pour me présenter devant Sa Majesté ! » Alors *ri Déwa Radja* s'habillait, puis il se rendait en hâte auprès du Sultan. Tel était le naturel de *Sri Déwa Radja*, et quels que fussent ses procédés, ils paraissaient convenables au Roi, à cause de son extrême affection pour lui.

Sri Déwa Radja voulut épouser la fille du kâdhi *Menâwer*, petite fille du moulâna *Yousouf*. Les veilles et fêtes eurent lieu avant la cérémonie du mariage, et quand le moment favorable fut venu, *Sri Déwa Radja* se mit en marche en grande pompe pour les noces. Il était monté sur l'éléphant du *Sultan Mahmoud*, nommé *Belidi Mâni*. *Toun Abdel Kerim*, fils du Kâdhi *Menâwer* était sur la tête, *Toun Zeïn el Abédin* sur un côté du houda, et *Sri Oudâni* sur la croupe.

Quant au kâdhi *Menâwer* il se tenait tout prêt dans son Kampong avec des pétards et des pots à feu. La porte de l'enceinte était fermée. Le kâdhi *Menâwer* dit : « Si *Sri Déwa Radja* peut entrer dans l'intérieur de mon Kampong, je le marierai avec mon enfant. S'il ne le peut pas, les noces n'auront pas lieu et je perdrai le montant de mes dépenses ». L'éléphant de *Sri Déwa Radja* étant arrivé en dehors de la porte, sur l'ordre du kâdhi *Menâwer* les pétards et les pots à feu furent allumés. Les gens poussèrent des cris et des acclamations qui, mêlés au son de la musique, produisirent un bruit formidable. *Belîdi Mâni* effrayé s'enfuit malgré tous les efforts de *Toun Abdel Kerim* et ne put être maîtrisé. A cette vue *Sri Déwa Radja* dit à *Toun Abdel Kerim* :

« Frère aîné, reculez-vous vers le milieu, permettez-moi de me mettre sur la tête de l'éléphant ». *Toun Abdel Kerim* se recula vers le milieu, et *Sri Déwa Radja* s'avançant sur le devant s'assit sur la tête de l'éléphant. Alors il fit faire volte face à *Belîdi Mâni* et le lança contre la porte du kâdhi *Menâwer*. Quantité de pétards et de pots à feu furent allumés, des cris et des clameurs furent poussés semblables au bruit du tonnerre, mais *Belidi Mâni* n'en tint compte et culbuta tout. Il enfonça la porte et pénétra dans l'intérieur du Kampong. Tous les gens furent saisis d'étonnement, en voyant l'habileté de *Sri Déwa Radja* qui, monté sur l'éléphant, avait su le rendre brave, de peureux qu'il était auparavant. On attacha *Belidi Mâni* contre le baley de kâdhi *Menâwer*, et *Sri Déwa Radja* s'élança dans l'intérieur. Il se maria avec la fille du Khâdi *Menâwer* en présence de *Sultan Mahmoud*. La cérémonie du mariage terminée, tous les assistants firent un repas. Après qu'ils eurent mangé, *Sultan Mahmoud* partit pour s'en revenir dans son palais.

Le Kâdhi *Menâwer* était extrêmement habile dans l'art de manier le *beladou* (sorte de coutelas à lame courte et tranchante). Il avait appris cet art du *Radja Molouko*, quand celui-ci était venu présenter son hommage au Roi. Lorsque le kâdhi *Menâwer* était assis en face de ses disciples, la place qu'il occupait avait un grillage. Le khâdi *Menâwer* disait à ses disciples : « Combien de barreaux voulez-vous que je coupe de ce grillage, et je vais les couper avec mon *beladou* ». Les disciples répondaient : « deux barreaux ». « C'est bien ! » disait le khâdi, et il en abattait deux. Si l'on voulait trois barreaux ou même davantage, il les coupait de même. L'adresse du khâdi *Menâwer* était telle que jamais il ne manquait son coup. En dehors du grillage, il y avait deux ou trois seaux suspendus, quand le kâdhi *Menâwer* se gargarisait la bouche, il faisait jaillir l'eau, de l'intérieur du grillage jusque dans les seaux qui étaient suspendus au dehors, et

toujours l'eau tombait juste dans les seaux, sans couler ni à gauche, ni à droite du grillage.

Après quelque temps de mariage avec la fille du khâdi *Menâwer*, *Sri Déwa Radja* engendra un fils nommé *Toun Omar*, titré *Sri Patam*, et communément appelé le *Datou Rimba*. Le *Datou Rimba* eut beaucoup d'enfants, l'aîné nommé *Toun Daouat* était ordinairement appelé le *Datou Dibarah*. Une de ses filles fut mariée avec *Toun Isop Misey*. Celui-ci engendra *Toun Ahmed* titré *Padouka Radja*, qui devint temonggong. *Padouka Radja Toun Ahmed* épousa *Toun Kangkung*, et il en eut un fils *Sri Lânang*, titré *Bandahara Padouka Radja*, appelé ordinairement le *Datou bandahara Padouka Radja*. *Sri Patam* eut encore un autre fils à *Atchéh*, nommé *Toun Ali Sendang*. Celui-ci engendra le *Datou Mouara*, une fille nommée *Toun Bentan*, puis *Toun Mia*, *Toun Hamzah*, *Toun Mandour*, *Toun Toukah* et *Toun Omar* qui mourut à *Patani*. Il y en a encore beaucoup d'autres que ceux-là, mais nous ne les nommerons pas tous, de peur de fatiguer ceux qui entendraient tous ces noms.

Sri Déwa Radja se connaissait très bien en éléphants et en chevaux. Il avait un cheval blanc qu'il aimait beaucoup et qu'il soignait avec une véritable affection. Pour le loger, il avait fait aménager une grande place dans la galerie de sa maison. Quand quelqu'un voulait l'emprunter pour se promener au clair de la lune, *Sri Déwa Radja* le prêtait volontiers, mais le cheval après deux ou trois tours ramenait son cavalier en revenant à l'écurie. Si c'était un de ses fils ou petits-fils qui empruntait le cheval, il en était encore de même. Quand c'était *Toun Isop Berakah* qui venait l'emprunter et l'emmener, le cheval faisait un ou deux tours, après quoi il revenait de lui-même à son écurie. Alors *Toun Isop Berakah* disait : « Je suis affamé, je veux manger ! » et *Sri Déwa Radja* lui donnait du riz. Après qu'il avait mangé, *Toun Isop Berakah* disait à *Sri Déwa Radja* : « J'emmène de nouveau votre cheval pour m'amuser ». « Emmenez-le ! » répondait *Sri Déwa Radja*. Il l'emmenait

donc, et après avoir fait deux ou trois tours, le cheval revenait à son écurie. Alors *Toun Isop Berakah* disait au serviteur de *Sri Déwa Radja* : « Préviens l'orangkaya que j'ai soif et que je lui demande quelque chose à boire ». *Sri Déwa Radja* lui faisait donner à boire deux ou trois fois de suite. Il avait dit d'ailleurs : « Toutes les fois que *Toun Isop Berakah* viendra pour prendre ses exercices la nuit, quelque nombreux que soient ses désirs, qu'il s'amuse et qu'il emmène ce cheval pendant la nuit ».

Un jour, il arriva un homme de *Patani*, qui était très habile à monter à cheval. *Sultan Mahmoud* ordonna qu'on le conduisît à *Sri Déwa Radja*. *Sri Déwa Radja* dit à cet homme : « Le Khodjah sait-il monter à cheval ? » Oui, Monseigneur, répondit-il, je sais monter à cheval ». — *Sri Déwa Radja* dit alors : « Montez mon cheval que voici ! » et en même temps il fit mettre la bride et la selle. L'homme de *Patani* monta le cheval et le piqua. *Sri Déwa Radja* lui cria : « Khodjah ! fouettez ce cheval ! » L'homme de *Patani* lancé à terre tomba en bas en faisant la culbute. *Sri Déwa Radja* dit : « Comment cela s'est-il fait ? » et il appela son fils. « *Omar*, *Omar !* lui dit-il, monte ce cheval ! » et le cheval fut monté par *Toun Omar*. *Sri Déwa Radja* dit : « Fouette ce cheval, mon garçon ! » *Toun Omar* le fouetta et le cheval se mit à caracoler. L'homme de *Patani* fut très étonné en voyant l'habileté de *Sri Déwa Radja* à dresser les chevaux.

Toun Omar était un des favoris de *Sultan Mahmoud*. Quant au fils de *Sri Bidja Diradja*, le *datou Bengkok*, il était extrêmement brave ; son maître lui avait donné l'assurance que jamais il ne mourrait par les armes d'un ennemi. A cause de cette croyance, *Toun Omar* se montrait un peu fou et fanfaron dans ses discours, mais cela touchait peu ses adversaires. Il fut le père de *Ninek Toun Atchéh*, lequel engendra *Sri Akar Radja*, *Toun Kasim Ninek* et *Padouka Sri Déwa Toun Timour*.

Quant à *Hang Isi Pantas* il était d'une agilité extraordi

naire. En la rivière de *Maluka* il y avait un tronc d'arbre, sorte de pont très étroit ; il était à fleur d'eau, s'enfonçait et se déplaçait en roulant. Si quelqu'un mettait le pied dessus, il enfonçait dans l'eau jusqu'au genou. Si *Hang Isi Pantas*, en se promenant par là, voulait passer sur ce petit pont, de droite il le faisait rouler à gauche, et de gauche à droite, de telle manière qu'il passait à l'autre bord sans se mouiller le dessus des pieds.

Il arriva qu'un jour, dans la saison où l'on s'amuse au jeu des cerfs-volants, de jeunes hommes et de grands enfants jouaient tous ensemble avec des cerfs-volants de diverses grandeurs. *Radja Ahmed*, fils du Sultan, s'amusait avec un énorme cerf-volant, grand comme une banne, et dont la corde était grosse comme une forte ligne de pêche. Beaucoup de cerfs-volants avaient déjà opéré leur ascension, lorsque le Prince lança le sien. Les jeunes gens voyant monter le cerf-volant de *Radja Ahmed* firent descendre les leurs, car quelques cerfs-volants qui avaient été frottés par celui de *Radja Ahmed* avaient été cassés. *Hang Isi Pantas* avait construit un petit cerf-volant dont la corde se composait de trois fils de ramie, préparés avec un mélange de tan et de poudre de verre pilé. Lorsque *Radja Ahmed* avait fait monter son cerf-volant, tous les jeunes gens avaient fait descendre les leurs, mais *Hang Isi Pantas*, seul, ne fit pas descendre le sien. Il arriva alors que le cerf-volant de *Radja Ahmed* s'approchant vint se frotter contre celui de *Hang Isi Pantas*. La corde du cerf-volant de *Radja Ahmed* fut coupée, et le cerf-volant s'en alla flottant vers *Tandjong Djâti*.

Quant à *Hang Hosséin Djang*, il voulut se marier avec la fille de *Hang Ousap*. Après la célébration du mariage, on servit le riz au dehors ; aux vieillards qui se présentèrent, on donna à chacun trois bouchées. On allait enlever le riz. lorsque *Hang Hosséin Djang* s'en saisit, en disant : « N'enlevez pas si vite ! Attendez ! Je veux encore manger, j'ai fait beaucoup de dépenses et je n'ai plus rien ! » *Hang Hosséïn Djang* s'empara du riz et le mangea jusqu'à la fin.

Toutes les femmes qui le regardaient éclatèrent de rire. Après avoir ainsi mangé, *Hang Hosséïn* entra dans la chambre nuptiale.

Une fois, c'était un jour de fête, il advint que *Sri Bidja Diradja* ne remonta pas de *Singapour*. Le jour de la fête était passé lorsqu'il arriva. *Sultan Mahmoud* irrité lui dit : « Pour quel motif *Sri Bidja Diradja* a-t-il tant tardé à venir ? *Sri Bidja Diradja* ne connait-il donc pas la Coutume ? » *Sri Bidja Diradja* s'inclinant répondit : « Si j'ai tardé à remonter jusqu'ici, c'est que je m'étais imaginé que le premier jour de la lune n'était pas encore arrivé ; j'ai été négligent, Monseigneur, j'en demande pardon à Votre Majesté ! » *Sultan Mahmoud* dit : « Nous connaissons les sentiments de *Sri Bidja Diradja*, il n'est pas content de Nous avoir pour Maître, il préférerait avoir pour Maître Notre frère qui est à *Kempar !* et le Prince ordonna qu'on le mît à mort. *Sri Bidja Diradja* dit à l'homme chargé de le tuer : « Quelle faute ai-je commise envers Sa Majesté ? Est-ce donc pour un léger tort qu'on va me mettre à mort ? » Ces paroles de *Sri Bidja Diradja* furent immédiatement rapportées à *Sultan Mahmoud*. Le Prince dit : « Puisque *Sri Bidja Diradja* ne connaît pas sa faute, montre-lui cette lettre ». Or dans cette lettre il y avait quatre ou cinq points indiquant la faute de *Sri Bidja Diradja*. Celui-ci regarda cette lettre et demeura silencieux ; l'homme le tua. *Sang Satiya Titayan*, fils de *Toun Bidja Diradja* et petit-fils de *Sri Bidja Diradja*, le *datou Bengkok* reçut alors le gouvernement de *Singapour*.

Le Sultan voulut aller entendre les *Maaloumat* auprès du moulana *Yousouf*. Ce maître était un vrai maniaque : Si un cerf-volant se tenait au-dessus du toit de sa maison, il ordonnait qu'on le chassât de là à coups de fronde, et quand il le pouvait, il le faisait cribler de trous et disait : « Pourquoi as-tu commis le délit de passer par dessus le toit de ma maison ? » Tel était le naturel du moulana *Yousouf*, père du kâdhi *Menâwer*. Le *Sultan Mahmoud* monta sur son

éléphant, et accompagné d'une suite nombreuse il s'en alla à la maison du moulana *Yousouf*. Quand il fut arrivé à la porte, le moulana dit : « Pourquoi faire le Sultan vient-il dans la maison d'un fakir ? La porte de notre enclos est fermée ! » Alors *Sultan Mahmoud* s'en retourna dans son palais. La nuit venue, le Prince donna l'ordre à ses serviteurs de se retirer, et resté seul il partit accompagné de deux jeunes garçons, et portant lui-même le livre des *Maaloumat*. En arrivant devant la porte du moulana *Yousouf*, le Sultan dit au portier : « Annonce au moulana que le fakir *Mahmoud* est venu ! » Alors le moulana *Yousouf* dit : « Puisque le fakir *Mahmoud* ouvre la porte d'un fakir, il est juste qu'il entre dans la maison avec le fakir ». Le *Sultan Mahmoud* conduit par le moulana, monta s'asseoir dans sa maison, et là il entendit ses explications sur le livre des *Maaloumat*.

Quelque temps après le *Sultan Mahmoud* envoya *Padouka Touan* attaquer *Mandjong*. Anciennement *Mandjong* était un grand pays qui était en hostilité avec celui de *Berouas*. *Padouka Touan* partit accompagné de dix houloubalang. Arrivés à *Mandjong* les gens de *Malaka* livrèrent bataille aux gens de *Mandjong*. Par la volonté de Dieu le Très-Haut, *Mandjong* fut vaincu facilement, *Padouka Touan* passa alors à *Berouas*. Le roi sortit à la rencontre de *Padouka Touan*, et avec un grand déploiement d'honneurs et de magnificence il le conduisit et fit avec lui son entrée dans la ville. *Padouka Touan* maria son petit-fils, nommé *Toun Isop Berakah* avec la princesse *Siti*, sœur du roi de *Berouas*. *Toun Isop Berakah* engendra *Toun Biyâdjid* titré bandahara *Sri Maharadja*, ordinairement appelé le *Datou Bandahara de Djohor*. Il épousa *Toun Mounah* fille de *Toun Bentan*, et de l'orangkaya *Toun Hosséin*, lequel était fils de *Toun Biyâdjid Roupat*, titré *Sri Putam*. Le bandahara de *Djohor* engendra *Toun Hidap* qui fut mariée à *Toun Isop Misey*, fils du bandahara *Sri Narawangsa*. *Toun Isop Misey* fut titré *Bandahara Sri Maharadja*, on l'appelait

ordinairement *Datou Bandahara Toua.* On l'appelait aussi *Toun Isop Misey* (moustaches), parce qu'il avait de longues moustaches que sa main caressait sans cesse. *Toun Isop Misey* engendra *Toun Djahat* qu'on appelait ordinairement le *datou* de *Perak*, parce qu'il etait parti pour *Perak*, et *Toun Ketchil* qui fut epousee par *Radja Mahmoud.* Celui-ci engendra *Radja Solong*, *Radja Solong* engendra *Radja Bagous*, *Radja Bagous* engendra *Radja Guémok*, *Radja Mah* et *Radja Siti. Radja Solong* fut en captivité à *Atchéh.* Il fut fait radja de *Perak* par *Sultan Moughol* et titré *Sultan Mottafer Châh.* Il épousa la princesse de *Perak,* et engendra *Sultan Mansour Châh* qui règne présentement à *Perak,* le radja mouda a deux filles, l'une nommée *Radja Poutih* et l'autre *Radja Mah.*

Padouka Touan revint à *Malaka,* et le roi de *Berouas* partit avec lui. Quand ils furent arrives à *Malaka,* le *Sultan Mahmoud* fut très content d'entendre que *Mandjong* avait été soumis. Le Prince gratifia d'un vêtement d'honneur *Padouka Touan* et les houloubalang qui l'avaient accompagné. Le roi de *Berouas* fut revêtu d'un vêtement d'honneur et proclamé une première fois au son du tambour royal. Il reçut le titre de *Toun Aria Bidja Diradja* avec le gouvernement de *Mandjong* qui lui fut confié. Alors *Toun Aria Bidja Diradja* prit congé du *Sultan Mahmoud* et s'en retourna a *Berouas.* Il s'établit ensuite à *Mandjong*, et là il fut de nouveau proclamé au son du tambour royal, en présence de tous les houloubalang. Après cette proclamation, il reçut les hommages de tous et prit le chemin de *Malaka* pour présenter son hommage et ses souhaits de prospérité au *Sultan Mahmoud.*

Ensuite le *Sultan Mahmoud* ordonna à *Sri Maharadja* d'aller attaquer *Kalantan.* En ce temps là *Kalantan* était un pays plus grand que *Patani.* Le roi de *Kalantan* se nommait *Mansour Châh*, il etait fils d'un neveu du Sultan *Iskander Châh.* Ce prince ne rendait pas hommage à *Malaka*, et de cendait du roi *Tchoulan. Sri Maharadja* partit et arriva

à *Kalantan*. Les gens de *Malaka* montèrent à la côte. Les gens de *Kalantan* firent une sortie et la bataille s'engagea furieuse. Les éclairs qui jaillissaient des armes ressemblaient aux éclairs qui brillent dans le ciel, un bruit semblable à celui du tonnerre se faisait entendre, les cris et les clameurs des houloubalang montaient vers le ciel. Des deux côtés il y eut un grand nombre de tués. Le sang coulait sur la terre. Enfin avec le secours du Seigneur de l'univers, les troupes de *Kalantan* furent mises en pièces, leur fort fut pris, et les gens de *Malaka* y entrèrent et firent un immense butin.

Le roi de *Kalantan* avait trois filles et un fils nommé *Radja Kembok*. Celui-ci se sauva ; quant aux filles, elles furent faites prisonnières toutes les trois par les gens de *Malaka*. La première se nommait *Onang Katiang*, la seconde *Tchao Fa* et la troisième *Tchao Bouak*. Toutes trois furent emmenées par *Sri Maharadja* partant pour *Malaka*. A son arrivée à *Malaka*, *Sri Maharadja* entra en la présence du *Sultan Mahmoud*. Le Sultan fut extrêmement content de la prise de *Kalantan*. Les trois princesses furent présentées à Sa Majesté qui témoigna son contentement en accordant des vêtements d'honneur à *Sri Maharadja* et aux houloubalang qui étaient partis avec lui. Les princesses de *Kalantan* furent gardées dans le palais, et la princesse *Onang Katiang* fut prise pour épouse par *Sultan Mahmoud*. Il en eut trois enfants. L'aînée qui était une fille fut nommée *Radja Mah* ; le second, un garçon, recut le nom de *Radja Modafer ;* le dernier-né qui était une fille reçut le nom de *Radja Déwi*.

Dans une certaine histoire l'on affirme que le bandahara *Poutih* disait : « De tous mes aînés, c'est le bandahara *Padouka Radja* qui s'est le plus distingué : une fois il fut chargé d'une expédition contre *Siam ;* une autre fois il reçut l'ordre d'attaquer *Pasey*, une autre fois encore *Pahang*. Quant à moi, devenu bandahara je n'ai pas bougé. C'est un fils de mon frère qui a reçu l'ordre d'aller attaquer *Mandjong*, et il a conquis *Mandjong ;* c'est un fils de mon frère qui a recu l'ordre d'aller attaquer *Kalantan*, et *Kalantan* a

été conquis ! » Les gens qui étaient présents répondirent : « Cela est parfaitement vrai, comme le dit le Datou ».

On raconte de ce Bandahara *Poutih* que, quand il restait une bougie longue d'un empan, il disait : « ce bout de bougie ne vaut plus rien, il faut en allumer une autre ». Quand une natte était percée de deux ou trois trous, il disait encore : « Cette natte ne vaut plus rien, il ne faut pas s'en servir, il faut en prendre une autre ! »

Et Dieu sait parfaitement, c'est en Lui qu'est le recours et le refuge !

(A continuer.) ARIS. MARRE.

COMPTES-RENDUS.

Mahâbhârata-Studien, Abhandlungen zur Indischen Literatur und Culturkunde. I. Genesis des Mahâbhârata, von JOSEPH DAHLMANN, S. J. 1899. 1 vol. gr. in-8 de XXXIV 290 pp.. Berlin, Felix L. Dames. Prix : 15 marks.

Le P. J. Dahlmann est bien connu pour ses travaux sur l'Inde, et tout particulièrement sur le Mahâbhârata. Ses théories, souvent hardies, ont soulevé plus d'une objection ; mais les critiques ont été presque unanimes à reconnaitre la génialité de ses conceptions et la valeur de ses ouvrages. Nous ne doutons pas que la nouvelle série d'études sur le Mahâbhârata, dont il nous donne aujourd'hui le premier volume, ne contribue à éclairer pour nous la grande épopee indienne. Nous attendons avec impatience le jugement qu'en portera M. A. Barth, le savant éminent et consciencieux qui s'est déjà occupé du P. Dahlmann dans le *Journal des Savants* (1897). En attendant, nous nous risquons à donner une idée du livre.

Il s'agit, comme l'indique le titre, de la genèse du Mahâbhârata, c'est-à-dire de l'histoire de sa composition. Bien des indianistes estiment que, sous sa forme actuelle, il n'est pas l'œuvre d'une seule main, et qu'il a subi bien des interpolations, ou, si l'on veut, qu'il a été complété par bien des additions. Aussi, ne voient-ils dans cette œuvre puissante qu'une « masse chaotique » ; et, pour employer les expressions du Dr A. Ludwig, « *ein historisch-chronologisch unqualificierbares Mischmasch.* » Le P. Dahlmann le considere comme l'ouvrage d'un poete, avec l'unité de composition qui seule constitue les monuments littéraires. Et il se met vaillamment à l'œuvre pour prouver son opinion et réfuter ses adversaires. Ceux-ci ont étudié de près le Mahâbhârata, pour relever les faits et les noms qui n'ont pu être insérés dans le poème qu'à une époque assez tardive. Ils ont aussi considéré les usages et les mœurs qui y sont decrits, pour etablir des oppositions, et arguer qu'il n'a pu être redigé dans son entier a une époque unique. La langue et la métrique elles-mêmes ont été examinées dans le même but, et ont fourni des preuves similaires. Le P. J. Dahlmann n'est nullement embarrassé par ces difficultés, et il les réfute avec une prestesse qui peut seule appartenir à un savant très versé dans la connaissance de l'indianisme. Nous nous garderons bien d'intervenir dans le débat. Nous nous rappelons les interminables controverses soulevees par les poèmes homériques, et nous pensons que, dans ces discussions, les différencces d'opinions tiennent beaucoup aux tournures d'esprit : les uns voient un argument irréfutable dans un détail auquel les autres n'ont pas même pris garde.

Voici comment le P. Dahlmann conçoit les différentes formes du Mahâbhârata. Il y a d'abord une légende primitive, *Sage*, qui renferme des récits héroïques. Puis on lui donne une forme poétique, *Dichtung*, et l'on crée ainsi un certain nombre de poémes épiques plus ou moins developpés. Enfin la *Rhapsodie* accomplit son œuvre, en réunissant ces compositions dans une épopée grandiose, qui renferme toute la vie religieuse, morale et intellectuelle du peuple auquel elle est consacrée. Notons qu'il ne s'agit pas seulement de recits héroïques dans cette œuvre définitive. Elle est aussi un livre doctrinal, où se reflète l'état d'âme, — que l'on nous pardonne cette expression trop moderne, — de toute une race, au point de vue des croyances, des usages, et de la morale. Mais cet élément doctrinal, à quel moment a-t-il été rattaché à l'élément épique proprement dit ? Est-ce au temps de la rédaction définitive du Mahâbhârata, ou même plus tard, dans des remaniements étrangers à l'art poétique ? L'auteur estime que c'est de très bonne heure, à la période qu'il qualifie du nom de *Dichtung*, et il s'efforce de le prouver en étudiant le 12e et le 13e livre du Mahâbhârata, où il croit retrouver la manière de cette époque.

Dans la démonstration de sa thèse, le P. Dahlmann soulève naturellement beaucoup d'importantes questions. Pour l'étayer, il suppose une civilisation très avancée dans l'Inde du Ve siècle. Pour lui, les Aryens des Védas n'étaient guere inférieurs non plus aux Aryens du Mahâbhârata. Quant aux coutumes étranges que nous sommes étonnés de trouver dans la grande épopée, et qui dénotent un sens moral assez peu développé, il en fait assez bon marche : il verrait volontiers dans Draupadi le symbole d'une alliance politique entre peuples différents.

En résumé, nous éprouvons une sorte de plaisir, en voyant avec quelle ingéniosité l'auteur pense à tout et répond à tout. Mais, en même temps, nous ne sommes pas complètement satisfait, parce que nous ne sommes pas convaincu. Les idées du P. Dahlmann se reproduisent d'ailleurs d'un ouvrage à l'autre, et peut-être l'ensemble de ses études, quand elles auront fini de paraître, présentera-t-il un édifice plus solide, à cause de l'appui mutuel de toutes ses parties.

Ceci nous amène à formuler un desideratum. Si chacun de ces ouvrages avait une bonne table alphabétique des matières, il nous serait plus facile de suivre la pensée du savant indianiste, en complétant les uns par les autres les passages où il expose chacune de ses théories.

A. Lepitre.

* * *

Kurzgefasstes Etymologisches Wœrterbuch der Altindischer Sprache, von Dr C. C. Uhlenbeck, Ausserord. Professor an der Universitæt Amsterdam. 2ter. Band. 1 vol. grand in-8 contenant les pp. 161-367. Amsterdam. Johannes Müller. Prix : 5 marks.

Nous sommes heureux d'annoncer l'achevement de cet ouvrage, dont nos lecteurs ont déjà entendu parler. Nous devons avouer qu'il a été attaqué par certains critiques, et qu'on lui a reproché de donner des étymologies trop

hasardées. Mais, en l'état actuel de la science, il n'était peut-être guère possible de faire mieux. Après les découvertes des néo-grammairiens, qui ont ébranlé tant de vieilles théories admises sans conteste, la phonétique indo européenne présente bien des problèmes non résolus. D'autre part, les lois psychologiques auxquelles obéit l'évolution sémantique, ont été trop insuffisamment étudiées. D'ailleurs, le savant professeur, qui est très modeste, n'a jamais prétendu faire un livre définitif. Dans sa pensée, le livre qu'il nous donne doit être un manuel dont le spécialiste se servira pour se livrer à des recherches plus approfondies. Le moment n'est pas encore venu, — et il est encoro sans doute très éloigné, — où les indianistes pourront donner un vrai dictionnaire étymologique du sanskrit, c'est-à-dire un recueil qui satisfasse de tout point.

Nous avons pourcouru ce livre avec un vrai plaisir. Le Dr Uhlenbeck a beaucoup de lecture, et signale de nombreux rapprochements avec les formes des différents idiomes indo-européens. Nous ne doutons pas que ce plaisir ne soit partagé par beaucoup de lecteurs, pourvu qu'ils soient initiés aux théories grammaticales qui sont aujourd'hui en faveur.

A. Lepitre.

* * *

Le Mahâbhârata. IX. Çalyaparva. Livre de Çalya, traduit du sanskrit par le Dr L. Ballin, licencié ès-sciences, ancien sous-inspecteur des forêts, élève de l'Ecole forestière. 1899. Paris, E. Leroux, 1 vol, gr. in-8 de II-449 pp. Prix : 10 fr.

Nous ne possédons pas encore en français une traduction complète du Mahâbhârata. H. Fauche l'avait entreprise ; pour des causes que j'ignore, elle n'a pas été achevée. Nous devons le regretter : une traduction française du grand poème le rendrait plus accessible à une certaine catégorie de lecteurs, ceux qui n'ont pas une connaissance approfondie de la langue sanskrite pour le lire dans l'original. Quoi qu'il en soit, le Dr L. Ballin a bravement entrepris d'achever l'œuvre interrompue. Il nous donne aujourd'hui la traduction du livre IX, qui a pour titre *Çalyaparva*.

Ce n'est pas le lieu d'analyser ce livre, et d'en étudier l'importance au point de vue de l'histoire des idées morales dans l'Inde. Nous ne voulons pas non plus critiquer en détail la traduction : nous remettons ce soin à une autre fois. Nous voulions seulement signaler ce travail à ceux qui s'intéressent au Mahâbhârata.

A. L.

CHRONIQUE.

— M. Améliniau a enfin publié les pièces principales d'une partie des collections qu'il a recueillies au cours de ses fouilles en Egypte (*Les nouvelles fouilles d'Abydos*, 1895-1896, Paris, Leroux, 1899). M. Maspero donne un long compte rendu de cette publication dans le n. 38 de la *Revue Critique d'Histoire et de Littérature.*

— Les découvertes de MM. Petrie, Amélineau, de Morgan et Quibell ont ouvert des horizons nouveaux sur les débuts de la civilisation égyptienne. Maintenant que ces découvertes se sont multipliées et ont perdu le caractère de la nouveauté, on peut considérer avec plus de calme les déductions qu'on a voulu en tirer. M. E. Naville (*Les plus anciens monuments égyptiens*, dans le *Recueil* de M. Maspero, 1899, p. 105 s.) croit que nous avons, dans ces monuments, les vestiges des premières dynasties antérieures à Snefrou, qu'on place ce prince à la fin de la III[e] dynastie ou au commencement de la IV[e].

— A son tour, M. E. Lefébure critique, dans le *Sphinx* (v. III, f. II, p. 65 s.), l'opinion d'après laquelle on aurait retrouvé à Négadah la tombe et même les os de Ménés, le fondateur de la monarchie égyptienne, personnage qui jusqu'à présent paraissait légendaire.

— M. E. Révillout (*Hérodote et les oracles égyptiens* Revue des quest. hist., Juillet 1899) confirme, d'après la chronique démotique, les renseignements d'Hérodote sur Amasis et prouve, d'après un papyrus du British Museum, que l'on consultait les oracles dans les procès.

— M. Spiegelberg a publié, l'an dernier (Strassbourg, Schlesier et Schweikhardt), *Zwei Beiträge zur Geschichte und Topographie der Thebanischen Necropolis im neuen Reich*. Dans le premier, l'auteur a réussi à retrouver l'emplacement de l'ancien temple commémoratif d'Amenhotep I.

— On vient de faire une nouvelle édition du catalogue des

antiquités égyptiennes du musée de Berlin (*Ausfürliches Verzeichniss der Aegyptischen Altertümer und Gipsabgüsse*, Berlin, Speemann, 1899, 519 p.) Elles y sont décrites avec bien des détails et on y a introduit des dessins représentant divers objets d'art.

— Nous notons dans les Neue Jahrbücher für Klassische Alterthum, 2, 2-5 (1899), l'article de E. Kornemann : *Ægyptische Einflüsse im römischen Kaiserreicht.*

— M. Sayce a publié, l'an dernier, dans le *Recueil* de M. Maspero, des copies prises de trois inscriptions coptes qui se trouvent près de Faras en Nubie, dans un tombeau qui a servi d'église chrétienne. La première est une prière pour le salut de l'âme d'un certain Théodore. La deuxième est la lettre apocryphe du Christ à Abgar. La dernière forme quatre colonnes très embrouillées. M. R. Pietschmann (*Recueil* de M. Maspero, 1899, p. 133 s.) y reconnaît, entres autres choses, la liste des quarante martyrs de Sébaste et celle des sept adolescents d'Ephèse. Ces éléments, d'apparence aussi disparate, auront été rassemblés sur les murs de l'église pour en bannir toute influence nuisible, par la force magique qu'on leur attribuait. Ils auront été empruntés à un recueil sembable à celui de Leyde, où la lettre du Christ, le catalogue des dormants d'Ephèse et celui des martyrs de Sébaste sont réunis.

— M. Spiegelberg nous donne des *Koptische Miscellen* dans le *Recueil* de M. Maspero (1899, p. 21). Il recherche l'origine et le sens de la préformative ⲁⲛ, de l'adjectif ϧⲏⲙⲓ, du mot ⲁⲛⲉ, du verbe ϩⲁⲛⲉ.

* * *

— Les livraisons 14-19 du t. III du *Recueil d'Archéologie orientale* de M. Clermont-Ganneau contiennent : § 39. Une éponge américaine du VI[e] s. A. C. — § 40. Orphée-Nébo à Mabboug et Apollon. — § 41. Le lettre de Jésus à Abgar, la Koutbi juive et la *mezoûzah*. — § 42. La Palestine au commencement du VI[e] siècle et les *Plérophories* de Jean Rufus. — §§ 48, 49. Jehovah, Seigneur du Sinaï. — § 50. Gath et Gath-Rimmon.

— Le P. Gismondi S. J. vient d'achever l'édition de la chronique des patriarches nestoriens contenue dans le *Livre de la Tour* de Mari, fils de Salomon, et dans les recensions abrégées qu'Amr ibn Matta et Sliba de Mossoul ont faites de ce livre (*Maris Amri*

et Slibae de patriarchis nestoraniorum commentaria, Rome, de Luigi, 1899).

* * *

— M. P. Corssen s'est occupé des traductions latines de la Bible dans le Jahresbericht für altertumswissensch. (1899, II, *Bericht über die latein. Bibelübers.*, Leipzig, Reisland, 83 p.). Dans une première partie, il traite les questions relatives à la version antehiéronymienne ; dans une seconde, il s'occupe des mss. de celle-ci ; dans une troisième, de la Vulgate ; dans la dernière, de la langue de la Bible latine.

— Après trois ans, une nouvelle édition du dictionnaire manuel de Gesenius est devenue nécessaire. C'est M. Buhl qui nous l'a donnée avec la collaboration de MM. Socin et Zimmern : (*W. Gesenius' hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das A. Testament*, 12[e] édit., in-8, XII-1030 pp., Leipzig, Vogel, 1899).

— L'œuvre de Gesenius a été également reprise en Angleterre par MM. Fr. Brown, Driver et Briggs (*A Hebrew and English Lexicon of the old Testament*, Oxford, Clarendon Press). C'est un travail parfaitement original, quoique l'œuvre de Gesenius soit à la base, et qu'on se soit même assuré le droit d'utiliser les éditions subséquentes du dictionnaire manuel.

— Le petit livre de M.M. Schultze (*Grammatik der aramaischen Muttersprache Jesu*, Berlin, Calvary, 1899) renferme une esquisse littéraire de la langue araméenne envisagée au point de vue historique et dans ses développements dialectaux, plutôt qu'une grammaire de l'araméen de Galilée que parlait le Seigneur.

— Parmi les études publiées dans la *Zeits. für Alttest. Wiss.*, pendant cette année, nous signalons les notes de M. Albrecht sur le lexique et la grammaire du néo-hébreu ; les observations de M. König sur la syntaxe de l'Ancien Testament ; l'étude de M. Moulton sur les mss. et les versions du troisième livre d'Esdras et sa valeur pour la critique des textes parallèles de l'A. T..

— Dans un article des *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* (mai 1898) intitulé : *Mots égyptiens dans la Bible*, le professeur J. Lieblein a cru devoir critiquer certaines des explications jusqu'ici reçues et en proposer de nouvelles. M. Lévesque soumet ces critiques et ces explications, avec quelques autres essais d'étymologie, aux lecteurs de la *Revue Biblique* (1899, p. 412 s.).

— M. J. Parisot étudie (Rev. Biblique, 1899, p. 573 s.) la signification musicale de l'expression hébraïque *sélah* qui se rencontre presque exclusivement dans le Psautier. Le διάψαλμα des versions grecques correspond au *sélah* de la Bible hébraïque. C'est une rubrique indépendante du texte et représentant une pause dans le chant occupée par le jeu des instruments ou par une modulation vocale ou un refrain.

— M. Loisy nous donne, dans la Revue d'Histoire et de Littérature religieuses, une sixième *Note sur la Genèse*, dans laquelle il s'occupe du sacrifice d'Isaac (*Gen.*, XXII, 1-19). D'après lui, au lieu de *pays de Moria*, il faut très vraisemblablement lire *pays de l'Amorrhéen.*

— M. E. Cosquin, qui a, dans le n° de janvier de la Revue Biblique, étudié, au point de vue de ses relations avec le livre de Tobie, l'Histoire du Sage Ahikar, revient sur ce sujet, dans le n° d'octobre de la même Revue, à propos de la préface que M. Rendel Harris a mise à l'édition polyglotte de ce curieux récit (*The story of Ahikar* from the syriac, arabic, armenian, ethiopic, greek and slavonic, London, Clay, 1898). Celui-ci a eu grand tort de vouloir voir l'Histoire d'Ahikar dans la parabole du Mauvais Serviteur et le récit de la mort de Judas.

— Le P Condamin commence, dans la Revue Biblique (oct. 1899), des *Etudes sur l'Ecclésiaste.* Dans un premier paragraphe, il explique le v. 21 du ch. III par l'influence qu'exerçait sur la conception juive du scheol la croyance religieuse que tous les hommes sont pécheurs devant Dieu et que la mort est un châtiment du péché. Dans un second paragraphe, il explique les prétendues contradictions de l'Ecclésiaste par les différents points de vue de l'auteur.

— Le Dr Valeton, professeur à Utrecht, vient de donner un ouvrage de vulgarisation sur Amos et Osée (*Amos und Hosea, ein Kapitel aus der Geschichte der israelit. Religion*, Giessen, Ricker, 1898). Son point de vue spécial est l'influence des deux prophètes sur le développement des idées religieuses chez les Hébreux.

— M. de Kirwan a réuni, en les complétant, dans la collection *Science et religion* (Paris, Blond), une série d'études déjà publiées dans différentes revues, sous ce titre : *Le déluge de Noé et les races prédiluviennes* : I. *Le déluge fut-il universel ?* — II. *Théorie proposée et races survivantes.*

— Le P. Lagrange, donne, dans le Bulletin du n° 4 de la Revue Biblique (1899), un excellent aperçu critique des travaux dont l'histoire des Israélites au temps de Moïse a fait l'objet cette année (Stade, *Die Entstehung des Volkes Israel* ; Winckler, dans *l'Oriental. Lit. Zeitung* ; Hummelauer, *Comment. in Numeros* : Méchineau et Brucker, dans les *Etudes religieuses*). Il constate, chez les protestants, avec une incroyable activité scientifique, l'instabilité d'une histoire qu'on proclamait définitive, et chez les catholiques, un grand désir de consolider et de mieux entendre l'histoire traditionnelle en s'aidant de la critique et des nouvelles clartés que nous avons sur l'histoire de l'Orient.

— L'emplacement du Sinaï est toujours un sujet de controverse. Cependant, cette controverse a changé de caractère. C'est la tradition biblique elle-même qui est examinée ; il ne s'agit plus de savoir où était le Sinaï de la Bible, mais si la Bible n'a pas varié sur ce point, si les traditions bibliques sont concordantes, si même le Sinaï joue un rôle dans la tradition primitive. Le P. Lagrange soumet la question à un nouvel examen (*Le Sinaï Biblique*, Rev. Bibl., 1899, p. 369 s.) et montre que la tradition biblique est stable et que ses divers documents concordent.

— M. Frants Buhl a écrit un résumé complet et succinct des données sur la vie sociale des Israélites (*Die socialen Verhältnisse der Israeliten*, Berlin, Reuther, 1899). Après avoir exposé comment le pays même habité par les Israélites a influé sur leur vie sociale, il donne un aperçu général du développement de cette vie, et étudie, l'un après l'autre, les divers éléments qui la constituaient rapports familiaux, relations de tribu, droit de cité, etc..

— Le P. de Hummelauer a publié *Das vormosaische Priesterthum in Israel*, Vergleichende Studie zu Exodus und I Chron. II-III, Freiburg, Herder, 1899. Le sacerdoce était d'abord dans la famille de Manassé Il devint hostile à Moïse, et c'est grâce à sa défiance que le peuple n'ose pas monter au Sinaï. Bientôt, les prêtres coupables proposent le culte du veau d'or. C'en est trop ; les lévites font justice et l'ancienne famille sacerdotale est exterminée. La thèse est nouvelle mais toute d'imagination.

* * *

— Le P. Roussel a écrit un livre fort intéressant et instructif

sur la *Cosmologie hindoue d'après le Bhâgavata Purâna* (Paris, Maisonneuve, 1899). C'est toute une synthèse théologique que nous expose ce livre, et il mérite la plus grande attention de ceux que passionnent les questions religieuses.

— MM. F. Skrine et E. Denison Ross nous font connaître l'histoire de l'Asie centrale, de cette vaste contrée qui s'étend de la mer Caspienne à la Kashgarie, du lac Aral à l'Afghanistan et aux confins de l'empire indien (*The Heart of Asia*, London, Methuen, 1899).

— M. R. Pichon a publié une *Histoire de la littérature latine*. (Paris, Hachette, XVIII-986 pp.). Ce livre est, avant tout, une exposition. L'auteur nous donne une analyse et une description de ce qui nous reste de la littérature latine. Le plan de l'ouvrage comporte quatre parties : l'époque républicaine, l'époque classique, l'époque impériale, l'époque chrétienne.

— M. A. Bouché-Leclercq a exposé l'histoire de *L'Astrologie grecque* (Paris, Leroux, 1899) avec toute l'exactitude et la clarté nécessaires pour en faire connaître le développement, les principes et les méthodes.

* * *

— L'excellente introduction à la critique textuelle du Nouveau Testament de M. Nestle a déjà reçu une seconde édition (*Einführung in das Griechische Neue Testament*, Göttingen, Vandenhoeck, 1899). La troisième partie surtout, qui a pour objet la théorie et la pratique de la critique textuelle, a été considérablement développée.

— M Rahlfs (*Alter und Heimat der vaticanischen Bibelhandschrift*. Nachr. der königlichen Gesellschaft der Wissensch. zu Göttingen. Philol.-histor. Klasse, 1899, h. 1) pense que le Cod. Vat. (B) dépend directement d'Athanase et n'a pu être écrit avant l'an 367, date de la composition de la 39e lettre festale du saint (sur le Canon des Ecritures).

— Le D. Bern. Weiss, avant de publier le texte des Evangiles, nous expose ses principes et justifie sa méthode (*Textkritik der vier Evangelien*, Leipzig, Hinrichs, 1899). L'auteur se restreint aux seuls majuscules. Leur parenté est établie par leur accord dans certaines catégories de fautes avérées. On reconnaît ainsi le caractère spécial qui a porté à commettre des erreurs déterminées.

Dans le corps de son travail, W. passe en revue les tentatives d'harmoniser un mot avec le contexte ou les endroits parallèles, les changements de mots, les omissions ou additions, les transpositions, l'orthographe. L'enquête se termine à la gloire du ms. du Vatican (B).

— Le fascicule XV du *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux, paru le 1er Avril, contient un bon nombre d'articles d'exégèse. M. Mangenot y consacre quatre colonnes au mot *Evangiles*, insistant en particulier sur l'histoire du canon des évangiles et sur la question synoptique. M. Lesêtre y établit l'origine johannique de Jo. VII, 53 — VIII, 11.

— M. Hawkins a donné une contribution à l'étude des Synoptiques (*Horae synopticae*, Oxford, Clarendon Press, 1899).

— M. A. Meyer nous fait, dans les nn. de juillet, août et septembre de la *Theologische Rundschau*, l'histoire de la controverse sur la question johannique dans ces dix dernières années. Dans le dernier numéro, il donne la bibliographie de la question, de 1889 à 1899.

— Donald J. Mc Kinnon. *The Census of Quirinus.* (The Cathol. Univ. Bulletin, July. 1899). — Cet article est un exposé clair et méthodique des diverses interprétations données au fameux passage de Luc. II, 2. L'auteur a profité des découvertes récentes et il arrive à la conclusion que ce passage de s. Luc. mérite confiance.

— M. Klöpper étudie, dans la Zeitsch. für Wissensch Theologie (1899, p. 337 s.), le dernier chapitre du quatrième évangile (*Das 21. Capitel des 4 Evangeliums*). Après en avoir donné l'analyse, il s'occupe de l'historicité des faits qui y sont rapportés et du caractère symbolique de ces récits. M. Klöpper pense que le chapitre 21 n'est pas du même auteur que l'évangile, mais qu'il fut ajouté à celui-ci peu après sa composition et en vue de le faire accepter plus facilement.

— Le P. Rose poursuit, dans le n° de Juillet de la Revue Biblique, ses *Etudes Evangéliques*. Il étudie l'œuvre de Jésus-Christ, le royaume de Dieu. Plusieurs critiques protestants affirment que Jésus, élève des prophètes et de Jean-Baptiste, adonné à la lecture des apocryphes et des apocalypses de l'Ancien Testament, n'est pas allé au-delà des conceptions de ses devanciers sur le royaume des cieux. C'est cette théorie que le P. Rose critique. « Jésus-Christ, dit-il en terminant, a-t-il dépassé Jean-Baptiste ? N'est-il comme

lui qu'un héraut, un prédicateur plus immédiat du royaume ? Ce royaume n'est-il que la restanration d'Israel, et l'a-t-il attendu comme imminent ? Telles sont les questions que nous avons posées en commençant cette enquête. Nous pensons avoir établi que la doctrine et la vie du Sauveur n'ont été qu'une protestation constante contre la conception populaire, et que si Jésus a évité au début de son apostolat un violent écart, il ne l'a fait que dans un but de miséricorde, pour ne pas désespérer les foules et pour ne pas provoquer une rupture dangereuse. Qu'il y a loin entre le Jésus de l'histoire, tel que les evangiles nous le révèlent, tel qu'il apparut à la conscience chrétienne des premiers jours, et celui que les critiques des écoles libérales n'ont pas craint de nous représenter comme un « Juif borné » absorbé dans les chimères des apocalypses, comme le petit agitateur des tribus du Nord, dont la pensée n'a pas dépassé l'horizon étroit de son village, qui a rêvé sur les montagnes de Nazareth ! »

— M. A. Hilgenfeld vient de publier chez Reimer à Berlin, *Acta Apostolorum graece et latine sec. antiquissimos testes*. La famille BℵAC est fort maltraitée dans les prolégomènes. Contrairement à ce que dit M. Burkitt, Clément d'Alexandrie serait, avec Origène, le plus ancien patron de cette famille. M. Hilgenfeld suit le Codex D. La sagesse semble être dans un juste milieu : il ne faut avoir une confiance absolue ni dans le ms. B, ni dans le ms. D.

— Le même auteur complète, dans le n° 3 de la *Zeits. für Wiss. Theol.*, les Addenda et corrigenda de son édition des Actes des Apôtres. A cette occasion, il cherche à réfuter les deux articles de M. Harnack, dans les *Sitzungsb. der Kön. Preuss. Akad. der Wiss. zu Berlin* de cette année, sur le texte primitif de Act. XI, 27, 28 et de Act. XV, 29.

— Le P. Knabenbauer a donné, dans le Cursus Scripturae des P. Jésuites, un *Commentarius in Actus Apostolorum* (Paris, Lethielleux, 1899). La théorie de Blass, sans entraîner l'adhésion de l'auteur, provoque sa sympathie. La rédaction de l'ouvrage est placée en l'an 62 ou 63, et l'hypothèse des documents écrits dont se serait servi s. Luc, est rejetée. Ce commentaire est à la hauteur de la collection dont il fait partie.

— Le Dr G. Mercati nous donne, dans les Studi e documenti di storia e diritto, quelques notes se rapportant spécialement à la

littérature pratristique. Nous relevons celle dans laquelle l'auteur étudie le passage où Agobardus, dans son *De judaicis superstit.*, rapporte le texte d'Irénée (Adr. Haereses III, 3, 4) donné par Eusèbe (H. E. IV, 21). L'auteur soupçonne qu'Agobardus ne dépend pas d'Eusèbe-Rufin, mais d'une autre version d'Irénée.

— La question de savoir à quelles sources a puisé Evagrius (Ve s.) pour composer son *Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani* a été soulevée en 1883, par un mémoire de M Harnack, d'après qui cette *Altercatio* serait vraisemblablement une traduction mutilée de l'*Altercatio* de Jason et de Papiscus, composée au deuxième siècle par Ariston de Pella. En 1890, M. Corssen arrivait à ces conclusions plus précises, qu'Evagrius avait composé son *Altercatio* d'emprunts au livre de Tertullien *Adversus Judaeos*, aux *Testimonia* de s. Cyprien, à la traduction latine perdue du dialogue d'Ariston, enfin à un recueil d'interprétations allégoriques de l'Ecriture, recueil non identifié. Mgr Batiffol (Rev. Biblique, 1899, p. 338 s.) est parvenu à identifier cette prétendue collection d'interprétations allégoriques : ce sont les *Tractatus Origenis de libris Scripturarum*, dont il prépare l'édition.

— Mgr Batiffol étudie (Rev. Biblique, octobre, 1899) une collection de douze homélies de s. Jean Chrysostome publiées par Montfaucon d'après un ms. du Vatican. Elles portent chacune en son titre la mention de l'église où elle fut prononcée, et appartiennent à la seconde année de l'épiscopat du saint. Le ms. du Vatican serait un vestige d'un recueil d'homélies constantinopolitaines du saint évêque. L'homélie VIII est une attestation de la version gothique des Saintes Ecritures, au moins pour le Nouveau Testament.

— M. Fr. Marx a publié dans le *Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum* le livre des hérésies de Filastre, évêque de Brescia (1898, XLII-274 p.). Cet ouvrage fut composé entre 365 et 392, probablement en 383 ou 384.

— M. l'abbé Gambier (*Le livre de la Genèse dans la poésie latine au Ve siècle*, Paris, Fontemoing, 1899) nous offre une étude sur les compositions littéraires qui se sont inspirées de la Genèse dans la poésie latine du Ve siècle. S'il ne s'agit pas ici d'un livre d'exégèse, si ces poèmes ne sont pas destinés à nous donner un commentaire doctrinal, il n'en est pas moins vrai qu'on retrouve, chez leurs auteurs, la trace des influences qu'ils ont ressenties, des

opinions qu'ils ont adoptées ou combattues, des sens qu'ils ont préférés. Ces poèmes ont donc leur importance historique aussi bien que littéraire.

— M. ERMONI écrit, dans la Rev. des quest. Hist. (octobre 1899), un article sur *L'ébionisme dans l'Eglise naissante.*

— Dom PARISOT publie, dans la Rev. des sciences ecclésiastiques de Lille, une assez longue étude sur *Les diaconesses.*

— D. P. PLENKERS expose, dans les derniers numéros de *Der Katholik*, les résultats des dernières recherches de MM. Preuschen, Butler et Ladeuze, sur les origines du monachisme.

— M PARGOIRE nous donne, dans les nn. 7 et 8 des Echos d'Orient, *Un mot sur les Acémètes.* L'expression « Monastère des Acémètes » est-elle une désignation commune aux couvents des disciples de S. Marcel ? M. Pargoire pense que c'est un nom propre qui ne s'applique qu'à la maison mère, établie sur la rive asiatique du Bosphore, au diocèse de Chalcédoine.

— M. BURN, déjà connu par son étude sur le Symbole d'Athanase, a voulu, dans son nouvel ouvrage (*An introduction to the Creeds and to the Te Deum*, Londres, Methuen, 1899, 323 p), mettre à la portée d'un grand nombre, les résultats des recherches faites dans ces dernières années sur l'histoire du Credo pendant les cinq premiers siècles.

— M. E. VACANDARD écrit dans la Rev. des Quest. Hist. (Oct. 1899) un important article sur *Les origines du Symbole des Apôtres.* La tradition qui attribue la composition de la formule du *Credo* romain aux Apôtres réunis en une sorte de concile, ne semble pas remonter plus haut que le IIIe siècle. L'usage que l'Eglise romaine faisait de son *Credo* au IVe siècle, et même au IIIe indique la haute antiquité de la formule. Elle remonte sûrement au IIe siècle, mais l'opinion de M. Burn qui fixe sa composition entre 100 et 120, pour être soutenable, n'est nullement certaine. Notre *Textus receptus* est résulté des accroissements successifs qu'a pris le *Credo* romain, notamment en Gaule. On le rencontre déjà vers la fin du VIIe siècle. Il est plus probable que l'Eglise romaine l'a emprunté à la Gaule

— M A. GASTOUÉ donne, dans la Rev. de l'Or. Chrétien (1899, n. 2), une étude critique sur *La grande doxologie* ou le *Gloria in excelsis.*

— Le P. S. HARENT s'occupe dans le n° du 5 Septembre des

Etudes des P. Jésuites, des articles que M. Boudinhon a consacrés à l'histoire de la Confession dans la Revue d'Hist. et de Litt. Relig., et de ceux que M. Vacandard a écrits sur le même sujet, cette année, dans la Revue du clergé français. L'auteur veut montrer qu'outre la pénitence publique qui avait vraiment une valeur sacramentelle, l'Eglise primitive avait une autre pénitence, secrète ou privée, également sacramentelle.

— La préparation d'une nouvelle édition des *Acta Pilati* a été l'occasion de l'ouvrage de M. von Dobschütz, *Christusbilder* (Texte und Unters., N. F., B. III). Les relations étroites de cet apocryphe avec la légende de Véronique, ont amené M. D. à vérifier si celle-ci se rattache réellement à la légende d'Abgar. Cette recherche l'a poussé à s'occuper de la question générale et à passer en revue quelques-unes des images miraculeuses les plus célèbres de l'antiquité.

— M. le baron d'Avril nous donne, dans le n° 2 de la Revue de l'Orient Chrétien (1899), un tableau synoptique des Eglises orientales.

— D. U. Baltus, de l'abbaye de Maredsous vient de publier une étude intitulée *Le protestantisme contemporain* (Namur, Delvaux, 1899). L'auteur étudie le protestantisme allemand dans sa constitution intime, ses dogmes, son culte, l'état moral de ses fidèles, et veut donner des éléments suffisants pour asseoir un jugement sur la prétendue largeur de vues, la prospérité, la supériorité morale du protestantisme.

— M. P. Mordaunt Barnard s'est appliqué à réunir les citations des Evangiles et des Actes qui se rencontrent chez Clément d'Alexandrie (*Clemens of Alexandria's Biblical Text*. Texts and Studies, V, 5, 1899). Une introduction écrite par M. Burkitt présente les résultats de l'enquête : le texte de Clément s'accorde souvent avec les témoins dits occidentaux.

— Dans l'*Expository Times* d'avril, M. Mastermann a écrit un article sur la date du crucifiement de Notre-Seigneur ; il opte pour le 15 Nisan. Dans le n° de mai, M. Boys-Smith revient sur cet article et ajoute quelques remarques tendant à la même conclusion.

— M. Mommert a publié une étude sur le Saint Sépulcre. C'est le fruit, dit-il lui-même, de vingt années d'études et de quatre voyages très pénibles en Terre-Sainte (*Die heilige Grabeskirche*

zu Jerusalem in ihrem ursprünglichen Zustande, Leipzig, Haberland, 1898).

— Le P. Lagrange examine (Rev. Bibl., 1899, p. 589 s.) un article de Th. Zahn dans la Neue Kirchl. Zeitschrif (X, 5) : *Die Dormitio Sanctae Virginis und das Haus des Joannes Marcus.* La salle haute où les Apôtres ont reçu le Saint-Esprit, est devenue la sainte église de Sion. Le P. Lagrange est moins résolu que M. Zahn à affirmer que cette salle haute ait été le lieu de la dernière Cène, comme à nier que Marie soit morte dans la maison de Jean Marc.

* * *

— M Taylor (*The Oxyrhynchus Logia and the Apocryphal Gospels*, Oxford, Clarendon Press, 1899) résume les travaux dont les Logia de Behnesa ont déjà fait l'objet, en y ajoutant ses propres observations. Il arrive à peu près à la même conclusion que M Harnack.

— Quand fut composé le quatrième livre d'Esdras ? D'après beaucoup d'auteurs, après la destruction de Jérusalem ; d'après M. A. Hilgenfeld, vers l'an 30 av. J.-C.. La solution de la question dépend de l'interprétation de l'aigle aux trois têtes, aux douze ailes et aux huit petites ailes. M. Hilgenfeld (Zts. fur wiss. Th., 1899, 450 s., *Noch einmal der Adler des Ezra-Propheten*) défend son opinion contre les récentes attaques de Schmiedel et de Wellhausen.

— Mgr. Bahmani, patriarche des catholiques syriens d'Antioche, vient d'éditer chez Kirchheim, à Mayence, un important manuscrit découvert par lui dans la bibliothèque métropolitaine de Mossoul, et qui est intitulé : *Testament de Notre-Seigneur. Les ordres et les commandements du Seigneur.* Ce document nous décrirait l'organisation de l'Eglise de Syrie au deuxième siècle.

— L'édition critique du targum fragmentaire du Pentateuque, dit targum de Jérusalem, par M. Ginsburger (*Das Fragmententhargum*, Berlin, Calvary, 1899) est faite d'après un ms. de Paris (Bibl. nat., hébr. 110) ; suit la collation de deux mss. représentant une autre recension du même targum ; puis quelques notes sur des versets isolés qui figurent aussi dans les mss. sous la rubrique « targum de Jérusalem » ; enfin les citations de ce targum dans l'ancienne littérature rabbinique.

— D. U. Berlière publie, dans la *Revue Bénédictine* (octobre 1899), la préface d'un travail inédit de Dom Denis de Sainte-Marthe sur les épîtres de s. Ignace d'Antioche. Ce travail contenait, outre la traduction des lettres de s. Ignace, la série des témoignages qui en prouvent l'authenticité, et des observations sur la doctrine du saint Martyr. Celles-ci ne nous sont parvenues qu'incomplètes. On regrette la perte de la dissertation sur les origines de l'épiscopat et la préséance de l'église romaine.

— Nous avions des manuels d'épigraphie latine ou grecque, mais nous n'en possédions pas encore pour l'épigraphie sémitique. Le premier travail de ce genre est celui que vient de publier M. Lidzbarski, professeur à Kiel (*Handbuch der Nordsemitischen Epigraphik*, Weimar, Felber, 1898).

— M. J. Krall a écrit un manuel d'Histoire Orientale (*Grundriss der Altorientalischen Geschichte.* I Th., *bis auf Kyros*, Vienne, Hoelder, 1899). On y trouve des appréciations très concises et très fermes qui font très bien ressortir la physionomie d'un souverain ou comprendre l'esprit d'une époque.

— M. le Prof. Morris Jastrow a commencé d'éditer une série de manuels sur l'histoire des religions, et il a donné lui-même avec une parfaite connaissance des textes, la religion babylonienne et assyrienne (*The Religion of Babylonia and Assyria*, Ginn, Boston).

— Dans ses intéressantes *Notes on oriental antiquities* (Extr. du Journal of the archaeol. Institute of Amer., 1898), M. Ward examine d'abord la question du cheval dans l'ancienne Babylonie. Il publie ensuite un cylindre où figure un pieu surmonté d'un serpent. Il y voit la représentation d'un objet symbolique analogue au *nekhushtan* biblique. Une troisième note est consacrée à un cylindre hittite où se trouve l'image du poulpe.

— M. A. Boissier publie un court mémoire sur un document bizarre récemment publié par le British Museum (*Note sur un monument babylonien se rapportant à l'extispicine*, Genève, 1899). C'est, d'après lui, l'image d'un foie de mouton, avec une inscription de caractère augural.

— A paru, chez Reuther à Berlin, le 8e fascicule du dictionnaire assyro-anglo-allemand de Muss Arnold, de Kuššudu à Madaa.

— La même librairie poursuit sans relâche son excellente collection de grammaires (*Porta linguarum orientalium*). M. Brockelmann, auteur d'un lexique syriaque, donne une grammaire,

avec chrestomathie, renseignements bibliographiques et glossaire.

— C'est un service considérable rendu aux études syriaques, que la publication d'un Compendium du *Thesaurus Syriacus* de Payne Smith (*A compendious Syriac dictionary*, founded upon the Thes. Syr. of R. Payne Smith, Oxford, Clarendon Press).

— *Thomae Edesseni tractatus de Nativitate Domini Nostri Jesu Christi.* Textum syriacum edidit, notis illustravit etc. S. J. Carr S. T. B. — C'est la première dissertation présentée à l'Université catholique de Washington, pour l'obtention du grade de docteur en philosophie. Elle sera une bonne contribution à l'étude du Nestorianisme. Les nombreuses citations bibliques qui se trouvent dans ce traité et qui sont relevées avec soin par M. Carr, serviront beaucoup à l'étude critique de la Version syriaque.

— M. E. W. Brooks (Zts. der deutschen morgendl. Gesells., 1899. n. 2) nous donne une édition du ms du Br. Mus. Add. MS. 14.683, du X-XIe siècle, lequel contient des fragments d'une chronique syriaque. M. Brooks identifie le Jacobus Philoponos, qui en est dit l'auteur, avec Jacques d'Edesse.

— Mgr Graffin publie, dans la Revue de l'Orient Chrétien, (n. 2, 1899), le texte syriaque et la traduction française du synode de Mar Jésuyab (en 588). Ce synode donne une idée de l'état où se trouvait l'église nestorienne, un siècle environ avant la domination musulmane.

ECHOS DES CROYANCES CHRÉTIENNES

CHEZ LES MEXICAINS DU MOYEN-AGE

ET CHEZ D'AUTRES PEUPLES VOISINS.

Le dominicain Diego Duran qui, avec les franciscains B. de Sahagun, G. de Mendieta et J. de Torquemada, nous a laissé les plus abondantes et les plus curieuses notions sur les croyances des anciens Mexicains, parle d'un dieu en trois personnes adoré sous des noms différens (1) ; mais aucun autre document nahua ne mentionne expressément cette trinité, car c'est par erreur que l'interprète italien du *Codex Vaticanus* n° 3738 parle d'un seigneur triple (2). Mais si ce

(1) Reverenciavan al padre y al hijo y al espiritu Santo, y deçian *tota, topiltzin y yolometle*, los quales bocablos quieren decir : *nuestro padre y nuestro hijo y el coraçon de anbos*, haciendo fiesta á ca la uno en particular y á todos tres en uno, donde se nota la noticia que huvo de la Trinidad entre esta gente. (D. Duran, *Historia de las Indias de Nueva España*. T. II. Mexico, 1880, in-4, p. 140). — A veinte de março........ la primera fiesta del año de las del numero de su calendario... .., celebravan á un ydolo que con ser uno lo adoravan debajo de tres nonbres, y contener tres nonbres lo adoravan por uno : casi á la mesma manera que nosotros creemos en la Santisima Trinidad, ques tres personas distintas y un solo Dios verdadero, asi esta ciega gente creya en este ydolo ser uno por debajo de tres nonbres, los quales eran : *Totec*, *Xipe*, *Tlatlauhquitezcatl*. » (Id., *ibid*. p. 147.) — Il explique ensuite ces noms. Cfr. notre mém. sur *la Contrefaçon du christianisme chez les Mexicains du moyen-âge* (dans *Le Muséon*, T. XVII, n° 2, avril 1898, p. 132-3).

(2) *Hometeuli* vuol tanto dire como signore di tré dignità o signori tre. .... *Homeyocan*, il luogo del signore trino. (Dans Kingsborough, *Antiquities of Mexico*, t. V, p. 161). — *Ome* signifie deux et *teuctli* seigneur. (Cfr. Sahágun, *Hist. gén. des choses de la Nouvelle Espagne*, trad. par D. Jourdanet et R. Siméon. Paris, 1880, gr. in-8, L. X, ch. 29, p. 658) *Homeyocan*, qui est écrit *Ommeyocan* dans les *Anales de Cuauhtitlan* (édit. avec trad.

dogme n'est pas formulé assez clairement dans les trop rares documents de la théogonie mexicaine, il y est souvent fait allusion aux trois personnes de la trinité. On peut fort bien y distinguer *Tota*, Notre Père (1), et son fils unique *Topiltzin*,

incomplète en espagnol, dans l'appendice aux *Anales del Museo nacional de México*, t. I-III, 1879-1884, in-4. p. 16), est composé de *ome* deux, qui avec la suffixe *yotl* (comme dans *ueueyotl* vieillesse, de *ueue* vieux) apocopée a cause de la particule locative *can*. signifie : lieu ou est l'être double. L'interprete italien qui s'est servi du commentaire espagnol de Pedro de los Rios (Voy. E. Beauvois, *Deux sources de l'hist. des Quetzalcoatl*, dans *Le Muséon*, t. V, nº 4, août 1886, p. 428-431), mais qui ne savait pas le nahua aussi bien que lui, a pris *omey* pour le nombre trois ; c'est en effet le sens de ce mot, mais seulement lorsqu'il suit *matlactli* (10), *caxtolli* (quinze) et *cempoalli* (20), par exemple : *matlactomey* treize, *caxtolomey* dix-huit. *cempoalomey* vingt-trois, où *ei* trois est lie avec le chiffre précedent par la particule *om*.

(1) *Tatacoada* qui, selon l'interprète du *Codex Tellerianus* (p. 137 du t. V des *Ant. of Mex.* de Kingsborough) est le nom du Dieu des Otomis, paraît etre composé du nahua *tata* pere (reduplication de *tatli* pére qui a éte apocopé à cause de son union avec *coada*, qui pourrait bien être une forme corrompue de *coatl*). Ce dernier mot, qui signifie *serpent*, servait dans les iconophones ou images correspondant a des sons, non seulement a désigner ce reptile, mais encore à rendre une idée abstraite celle d'*universel*, *général*, *principal*, *total*, *commun*, *ensemble*, qui se prononçait également *coa* en nahua et qu'il eût été difficile de représenter par un signe particulier. De la une confusion qui a induit en erreur non seulement les plus savants commentateurs modernes, mais probablement aussi les anciens mexicains eux mêmes. Comme exemples de l'emploi de *coa* dans des composés qui n'ont rien de commun avec le serpent, mais qui s'expliquent mieux avec les autres significations susmentionnées, nous pouvons citer : *coaca* être invité à un repas, de *coa*, ensemble, assemblée et *ca* être ; *coaylhuitl*, fiesta general (D. Duran, *Hist. de las Indias*, t. II, p. 295, écrit fautivement *coaihuitl*, p. 94 *ibid.*, et le rend par : fiesta de todos y general) ; — Torquemada, *Mon. ind.* L. X, ch. 34, p. 296 du t. II) ; *coacalco* sala de *todos* los dioses (Sahagun, *Historia universal de las cosas de Nueva España*, L. II, append. p. 91 du t. VII de Kingsborough) et casa de los principales (Id. *ibid.* p. 94), de *coa*, tous, principaux, ensemble et *calli* maison, apocopé à cause de la suffixe locative *co* ; *coanotza*, inviter a un repas, de *coa* assemblée et *notza* appeler ; *coaonoque*, être en conseil, a table, de *coa* ensemble et *onoc* être ; *coateca*, placer les convives, de *coa* ensemble et *teca* mettre : *coatequitl*, travail fait en commun, de *coa* commun et *tequitl* travail ; *coate*, jumeaux, de *coa* ensemble ; *coatlaca*, assemblée, réunion, de *coa* ensemble et *tlaca* gens ; *coatlalia*, placer les convives, de *coa* ensemble et *tlalia*, disposer. — *Tatacoatl*, si l'on admet cette restitution, signifierait alors père universel ou de tous ; ou bien si l'on veut lire *Totacoatl*, notre père commun ; l'une et l'autre dénomination s'appliquerait bien au vrai Dieu.

Notre Seigneur le Fils ; il n'y a d'obscurité que pour la troisième personne, car on n'a pas de détails sur *Yoyometl*, le cœur ou plutôt l'esprit de tous les deux (1). Les noms des trois personnes dans la série correspondante, *Totec*. *Xipe* et *Tlatlauhquitezcatl*, nous semblent pouvoir être interprétés de la manière qui suit : *Totec* (*to* notre et *tecutli* seigneur) (2),

(1) D'après le sens que le P. Duran donne à ce mot, *yo* doit être une forme apocopée de *yollotl*, venant de *yoli* vivre, d'où *yoliliztli*, vie, souffle, respiration, et *yolilico*, spirituel, qui a la vie, le souffle : aussi Gonzalo Fernandez de Oviedo y Valdès (*Historia general y natural de las Indias*, édit. par José Amador de los Rios, Madrid, 1852 in-4, t. IV, p. 45) traduit-il par *anima*, âme, esprit, le mot *yulio* qui, dans le dialecte nahua du Nicaragua, correspond à la forme mexicaine *yollotl*. Quant à l'apocope de la dernière syllabe de ce mot, on en a un exemple dans *yopico*, qui se décompose ainsi : *co* lieu où, *pi* l'on arrache, *yollotl* le cœur, (explication autorisée par un passage de Sahagun, *Hist. gén.*, L. II, ch. 1 p. 58 de la trad franç.) On peut donc choisir entre les diverses acceptions du mot *corazon* par lequel le mot *yo* est rendu dans l'ouvrage du P. D. Duran, et traduire par *esprit* au lieu de cœur, et l'on trouvera ainsi le nom de la troisième personne de la Trinité. — Quant à *yometl* c'est le singulier de *yomextin* qui signifie tous les deux.

(2) Le nom *tecutli* (ou *teuctli* seigneur), formant la première partie d'un composé, perd ses deux dernières syllabes, comme dans *teccalli* maison (*calli*) seigneuriale (*tec*), *tecpan* demeure royale (*pantli* mur), *tecpilli* fils de seigneur, noble (*pilli* fils). Si l'on était certain qu'il en fût de même lorsqu'il termine le composé, l'explication serait des plus faciles et donnerait un sens fort logique : *to* notre, placé en tête, entraîne l'apocope de la désinence *tli* et peut-être aussi celle de la voyelle qui la précède (*u*) ; il ne resterait donc que *tec* et le composé signifierait *Notre Seigneur*. Mais lorsque les Mexicains eurent adopté des rites sanguinaires, c'est principalement à Totec que furent offertes les victimes mutilées, écorchées ; aussi le *Codex Vaticanus* n° 3738 (dans les *Ant of Mexico* de Kingsborough, p. 170 du t. V) le représente-t-il comme vêtu d'une peau humaine (cfr. Sahagun, *Hist. gén.* L. I, ch. 18 ; L. IX, ch. 15, p. 37 et 584 de la trad. franç.) R. Siméon (*Dict. de la langue Nahuatl*, Paris 1888, in-4, p. 652) dérive *tec* de *tequi*, couper. Le nom de Totec est en effet souvent accolé à celui de Xipe écorché. A. Chavero, auteur de plusieurs études sur les croyances des Mexicains, identifie *Totec* avec *Toteuh* ou *Toteo*, qu'il rend par Notre Dieu ou Notre Seigneur (*La piedra del sol*, dans *Anales de Museo Nacional de México*, t. II, 1882 in-4, p. 419, 426 note 1 ; et *Apendice* à l'interprétation du *Codex Borgia* par J. L. Fabrega, *ibid.* t. V, fasc. 6, 1898, p. 297. — Ce dernier écrit « *Toteouh*, que quiere decir Nuestro Dios. » *Ibid.* p. 84). — Le P. D. Duran avoue qu'il fut longtemps dans l'incertitude sur le vrai sens du mot ; c'est seulement après beaucoup de recherches qu'il apprit que Totec « quiere decir señor espantoso y

Xipe (écorché, victime ou esprit) (1), et *Tlatlauhqui* (rouge) *tezcatl* (miroir) (2). Si ce dernier mot est une forme apocopée du nom de *Tezcatlipoca*, qui nous est représenté par Motolinia (3) comme le plus grand des dieux ; par Sahagun(4), comme le vrai dieu invisible, l'unique régulateur de l'univers ; par l'*Histoire des Mexicains en peintures* (5), comme le dieu « connaissant toutes les pensées, présent partout, sondant les cœurs et, pour toutes ces raisons, nommé *Moyocoya* (6), c'est-à-dire le Tout-Puissant » ; par le P. Duran (7), comme le dieu universel ; par Torquemada (8), comme le

terrible que pone temor. » (*Hist. de las Indias*, t. II, p. 147). Cette périphrase indique en effet le rôle attribué au Totec, compagnon d'un des Quetzalcoatl terrestres (*Codex Vaticanus n°* 3738, dans le t. II de *Ant. of Mex.* de Kingsborough, pl. XII-XIV : cfr. p. 170-171 de t. V du même recueil : passage commenté dans *Deux sources de l'hist. des Quetzalcoatl*, t. V, n° 439-440 du *Muséon*), mais elle ne donne pas l'étymologie du nom.

(1) *Xipe*, que l'interprète du *Codex Vaticanus n°* 3738 (p. 171 du t. V de Kingsborough) appelle aussi *Chipe* (variante : *Xippe* chez Torquemada, *Mon. ind.*, L. III, ch. 12, p. 267 du t. I ; L. VI, ch. 29, p. 58 du t. II), qui, d'après D. Duran (*Hist. de las Indias*, t. II, p. 147) et Sahagun (*Hist. gén.* t. I, ch. 18, p. 37 de la trad. franç.) signifie *écorché* (Cfr. A. Chavero, *Apend.* a l'interpr. de Fábrega, *loc. cit.* p. 297), devrait en conséquence venir de *xipeua* écorcher ; mais comme cette dérivation ne donnerait pas un sens satisfaisant, il faut peut-être se reporter à la langue des Zapotecs dans laquelle *xipij* bitao (dieu) signifie *Esprit* de Dieu (Gregorio Garcia, cité par Kingsborough, t. VIII notes, p. 191).

(2) Probablement identique avec *Tlatlauic Tezcatlipoca*, mentionné par Sahagun (*Hist. gén.* L. VIII, ch. 2, p. 480 de la trad. franç.) et avec *Tlaclauque Tetztzotlipuca* de *Historia de los Mexicanos por sus pinturas* (édit. par Icazbalceta, Mexico, 1891 pet. in 4, ch. I, p. 288), où il porte aussi le nom de *Camastle* (Camaxtli).

(3) *Historia de los Indios de la Nueva España*, dans *Colección de documentos para la historia de México*, édit. par J. G. Icazbalceta, t. I, 1858 in-4. L. I, ch. 2, p. 24.

(4) *Hist. gén.*, L. I, ch. 3, p. 14 de la trad. franç. — Cfr. *ibid.* p. 207, 459.

(5) Edit. de 1891, p. 229.

(6) De *yocoyani* créer, précédé de la partic. *mo* (qui ou qui se), servant à former les substantifs et les adjectifs dérivés des verbes. Ce composé signifie proprement *créateur*.

(7) *Hist. de las Indias*, t. II, p. 147.

(8) *Mon. ind.* L. VI, ch. 15, 20, 44, 45, L. X, ch. 16, p. 32, 38, 78, 79, 265 du t. II.

dieu principal, invisible, incréé, comme l'âme du monde ; — si, considérant certains de ces attributs, on peut le prendre pour la première personne de la trinité, il faut alors intervertir l'ordre dans lequel D. Duran place ces noms et les disposer ainsi : *Tatlauhqui Tezcatl* (le Miroir rouge, qui peut signifier le soleil ou le ciel), *Totec* (Notre Seigneur) et *Xipe* (le Saint-Esprit).

Les habitants de Tlaxcala croyaient en un seul Dieu, aux saints, aux anges, à l'éternité et aux châtiments après la mort (1). Les Mayas du Yucatan ne reconnaissaient qu'un dieu unique (2) qu'ils appelaient *Hunab Ku* (Seul Saint). Chez les Mexicains, le dieu suprême, *Tonacatecutli* (3) (Seigneur de notre chair ou par qui nous vivons) (4) engendra par son seul souffle (5) un fils qui, comme lui, est qualifié de créateur du monde (6) et qui porte aussi le nom de *Topiltzin* (Notre Seigneur le Fils). L'annonciation est decrite comme il suit dans le *Codex Vaticanus n° 3738* (7) :

Un dieu nommé *Citlallatonac*, qui est la voie lactée ou chemin de Saint Jacques, envoya du ciel un messager à une vierge de Tulan, nommée *Chimalman*, c'est-à-dire le *bou-*

(1) *Historia general de los hechos de los Castellanos en las islas y tierra firme del mar Oceano*, 2e édit. Madrid. 1730 in-4. Dec. II, L. VI, ch. 15, p. 160-161.

(2) *Historia de Yucathan*, Madrid, 1688 in-fol. L. IV, ch. 5, p. 192.

(3) Aussi appelé *Citlallatonac* (Codex Vaticanus n° 3738, T. V de Kingsborough. p. 167) et incorrectement *Citanatonolli* (*Ibid.* p. 184).

(4) C'est l'interpretation adoptée par R. Siméon, dans la trad. de l'*Hist. gén.* de Sahagun, 1880, p. 289 et dans son *Dict. de la langue Nahuatl*. Paris 1885, in 4, p. 649 : — par Daniel G. Brinton, *American hero-myths*, Philadelphie. 1882 in-8, p. 73 ; — par A. Chavero, dans *Anales del Museo Nac. de México*, t. II, 1882, p. 237, et dans son *Historia antigua y de la conquista de México*, Barcelone, vers 1889, in-4, p. 102. Plus tard, dans son édition de *Historia de Tlaxcala* par Munoz Camargo, Mexico, 1892, pet. in-4, p. 130 note 1, il explique ce nom par *tona* chaleur, *acatl* rayon de soleil et *tecuhtli* seigneur ; le tout signifierait alors : *Seigneur du rayon de lumière*.

(5) *Cod. Vatic.* p. 184 ; — *Codex Tellerianus*, dans le T. V de Kingsborough, p. 137.

(6) *Cod. Vat. n°* 3738, p. 184.

(7) *Id. ibid.* p. 167-8. — Cfr. *Codex Tellerianus*, p. 135-6.

clier (1). Les deux sœurs de celle-ci, *Tzochitlicue* (2) et *Conatlique* (3), qui étaient à la maison avec elle, moururent de frayeur en voyant descendre l'envoyé céleste. Celui-ci annonça à Chimalman que le dieu voulait qu'elle conçut un fils. A sa vue elle se leva et balaya la chambre, mais aussitôt elle devint enceinte de Quetzalcoatl (4), tout en restant vierge (5). Quetzalcoatl fut surnommé *Topiltzin* qui signifie *Notre très cher fils* (5).

De même qu'il avait été le premier à invoquer les dieux et à offrir des sacrifices, il fut le premier qui fit des sacrifices, afin d'obtenir miséricorde pour son peuple, car les épreuves du monde ne cessaient pas plus que les péchés des hommes. On dit qu'il se sacrifia lui-même en se tirant du sang avec des épines et par d'autres mortifications. Il avait coutume de jeter au feu de l'or, des pierres précieuses et de l'encens. Par ces privations et l'oblation de son propre sang, il pensait apaiser les dieux irrités de ce que, au lieu de les servir, de les honorer, et de leur offrir ce que le monde estime, on ne songeait qu'à s'adonner aux plaisirs et à commettre d'autres péchés.

(1) De *chimalli* bouclier et de *maitl* main. Voy. plus loin, p. 397.

(2) Mauvaise transcription du nom *Xochitlicue*, robe de fleurs.

(3) Mauvaise leçon du nom *Coatlicue*, que l'on rend communément par *robe de serpents*, mais qui s'expliquerait plus rationnellement par *coatl* (universel, voy. plus haut p. 374 note 1) et *cueitl*, robe, enveloppe universelle, métaphore qui désignerait la voûte du ciel. — Sahagun fait de Coatlicue la mère du Dieu Huitzilopochtli, qu'elle conçut en ramassant une petite boule de plumes (*Hist. gén.* L. III, ch. 1, § 1, p. 202 de la trad. franç.)

(4) L'interprete anonyme du *Codex Vatic.* n° 3738, qui commet toute sorte de bévues en amplifiant l'explication du *Codex Tellerianus*, a tronqué la légende d'après laquelle Chimalma, en balayant, trouva une émeraude (*Chalchihuitl*) et que, l'ayant avalée, elle devint enceinte. (G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, édit. par J. G. Icazbalceta, Mexico, 1870 gr. in-8, L. II, ch. 5, p. 82. — Cfr. J. de Torquemada, *Mon. ind.* L. VI, ch. 45, p. 80 du t. I ; — *Anales de Cuauhtitlan*, trad. de G. Mendoza et F. Sanchez Solis, p. 14).

(5) C'est une périphrase, car en réalité le nom nahua se décompose ainsi : *to* notre ; *pilli*, fils de seigneur, et *tzin* particule révérentielle et diminutif. Le tout signifie donc proprement : Notre petit ou noble fils de Seigneur.

Il y a là certainement des réminiscences de l'Annonciation, de l'Incarnation et de la Rédemption. L'image de la Passion est à la vérité fort oblitérée : la lance qui perça le sein du Christ et la couronne d'épines sont remplacées, dans ce passage du *Codex Vaticanus*, par des piquants d'agavé. Il n'est pas dit non plus, dans les documents d'origine nahua, que le rédempteur mourut sur la croix, mais les Espagnols trouvèrent des crucifix chez les Mayas et les Totonacs ; il y en avait un d'entaillé sur une paroi de rocher dans le pays des Zapotecs (1) ; d'autres étaient figurés dans les antiques peintures des Mixtecs et des Otomis (2). — Dans ce cas particulier, comme en général dans la plupart des autres, on constate que les réminiscences chrétiennes étaient moins confuses chez les peuples sujets ou voisins de l'empire Culua (3) que chez les Tenuchcs ou Mexicains propres, dont l'un des premiers rois, Itzcoatl, avait fait brûler les anciennes peintures pour effacer les souvenirs du passé (4).

Une tradition sur le dogme de la Trinité, qui s'était perpétuée au moins jusqu'en 1543, chez Chiapanecs, a été

(1) D. Duran, *Hist. de las Indias*, t. II, p. 76.

(2) E. Beauvois, *Traces d'influence européenne dans les langues, les sciences et l'industrie précolombiennes* (*Revue des questions scientifiques*, avril 1897 ; 2e série, t. XI. Louvain in-8. p. 511-513).

(3) En voici un exemple : lorsque Montezuma II, sachant par tradition que les blancs reviendraient occuper le Mexique, eut appris que les Espagnols avaient débarqué à Saint-Jean de Uloa [aphérèse du nom des Culuas], il s'enquit des vieilles peintures représentant les conquérants annoncés. Comme il n'en trouva pas trace dans sa capitale, il fit prendre des informations auprès des habitants de Malinalco, de Chalco, de Cuitlahuac, de Mizquic, du Marquisat de la vallée de Oaxaca [pays des Zapotecs], de la Terre chaude [pays des Totonacs]. Ces peuples tributaires avaient bien des légendes et des peintures relatives aux Blancs et surtout à leurs superstitions ; mais c'était un veillard de Xochimilco qui possédait les tableaux représentant le mieux les congénères des nouveaux venus. (*Voy.* les sources citées dans notre mémoire sur *les Deux Quetzalcoatl espagnols : J. de Grijalva et F. Cortés*, dans *Le Muséon*, t. IV, nos 4 et 5, août et octobre 1884, p. 484-492, 575).

(4) Sahagun, *Hist. gén* L. X, ch. 29, § 13, p. 671 de la trad. franç. — Montezuma II, lui-même, avait ordonné de détruire les antiques peintures et prophéties. (*Merced de H. Cortés* dans la 1re *Coleccion* de J. G. Icazbalceta, t. II, p. 6).

recueillie par un vicaire du P. B. de las Casas, Francisco Hernandez, qui était versé dans les idiomes des Indiens, mais dont l'écriture peu lisible a bien pu donner lieu à des erreurs de transcription. Cet ecclésiastique, étant en mission dans le diocèse de Chiapa, interrogea un chef sur l'ancienne religion du pays. « Il lui fut répondu que l'on croyait en Dieu, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, qui était au ciel ; que le père, appelé *Içona*, avait créé les hommes et toutes choses ; que le fils, nommé *Bacab*, était né d'une jeune fille toujours vierge, appelée *Chibirias*, qui est au ciel avec Dieu. Le nom du Saint-Esprit était *Echuac* ; Içona veut dire Grand-Père (1) ; Bacab, qui est le fils, avait été mis à mort par *Eopuco*, qui le fit flageller, lui mit une couronne d'épines et le plaça sur un gibet, les bras étendus, attaché et non cloué (2), (et comme démonstration le narrateur étendait les bras). Finalement, Bacab étant mort, le fut pendant trois jours, après quoi il ressuscita et monta au ciel, où il est avec son père. Bientôt vint Echuac qui remplit la terre de tout ce dont elle avait besoin (3). Interrogé sur le sens des mots *Bacab* ou *Bacabab* (4) et *Echuac* (5), l'Indien répon-

(1) Quoique le C[te] de Charencey ait signalé des analogies entre les langues ougro-finnoises et celles de l'Amérique, on n'ose rapprocher *Içona* de *Isæ-ni* ou *Iso-ni* (Notre père ou Notre Grand) ni de *Isænen* ou *Isonen* (Cher ou petit père), en finnois.

(2) La tradition des Mixtecs maritimes rapportait également que le crucifié avait « les pieds et les mains fixes à la croix, sans clous. » (Mendieta, *Hist. ecl ind.* L. IV, ch. 41, p. 538. — Torquemada, *Mon. ind.* L. XV, ch. 49, p 134 du t. III. — Sahagun, *Hist. gén.* L. XI, ch. 13, p. 791 de la trad. franç.) — Cette assertion a été récemment confirmée par la trouvaille, à Nachan ou Palenque, d'un moule à crucifix, où les pieds et les bras du Christ sont attachés, non cloués. (Voy. notre mém. sur *les Blancs précolombiens figurés et décrits dans les plus anciens documents du Mexique et de l'Amérique centrale*, dans *Revue des questions scientifiques*, juillet 1899, 2e série, t. XVI, p. 89-90).

(3) Echo des rêveries des millénaires (voy. plus loin, p. 387-8), ou bien dans un sens plus spiritualiste, comme l'entend Las Casas, expression des grâces que le Saint-Esprit répand dans le monde.

(4) S'il est vrai que ce mot ait le sens que lui attribue Fr. Hernandez, comme *baak* signifie enfant en maya, il faudrait supposer que *ab* est de la classe des nombreux noms formes d'un *b* ou d'un *p*, précédés ou suivis d'une voyelle ou d'une diphthongue pour désigner le *père* dans plusieurs langues. Redoublé il signifierait *grand père*.

(5) D. Landa (*Relation des choses de Yucatan*, texte et trad. par l'abbé Brasseur de Bourbourg, Paris, 1864, gr. in-8, p. 260) nomme *Ekchuah* un

dit que celui-là signifiait : *Fils du Grand-Père* et celui-ci, *Marchand* (1). Ce sont en effet de bonnes marchandises que le Saint-Esprit a apportées au monde, puisqu'il a comblé la terre, c'est-à-dire les hommes terrestres, de ses dons et de ses grâces divines et abondantes. Chibirias signifie *Mère du Fils du Grand-Père*. — L'Indien ajoutait qu'un jour tous les hommes mourraient, mais il ne savait rien de la résurrection de la chair. Questionné sur l'origine de ces notions, il répondit que les seigneurs les enseignaient à leurs fils et qu'elles se transmettaient ainsi de génération en génération. Il affirmait de plus qu'anciennement il vint dans ce pays vingt hommes (dont Fr. Hernandez nomme quinze seulement, n'ayant pas trouvé de trace des autres ; je ne reproduis pas les noms, [dit B. de las Casas] parce qu'ils importent peu et que le manuscrit est peu lisible). Le principal d'entre eux, Cocolcan (2), était dieu des fièvres ; deux, du poisson ; deux,

des trois patrons des possesseurs de cacao, c'est-à-dire de la principale marchandise de l'Amerique tropicale. — Quoique la forme de ce nom adoptee par Landa soit probablement correcte, le Dr Brinton (*American Hero-myths*, p. 151) l'identifie avec le maya *ah-kiuic* (maître du marché). — Ekchuah était un des trois dieux que les voyageurs invoquaient chaque nuit. (Landa, *Rel*. p. 158)

(1) Si singulier que soit ce nom appliqué au Paraclet, il est conforme aux doctrines eschatologiques des habitants de Tlaxcala. Ceux-ci croyaient que Quetzalcoatl, en revenant à la fin du monde (*Hatzompan* en nahua), ferait régner la paix universelle, ouvrirait des routes, établirait des communications entre tous les peuples, et que dans les marchés abonderaient le cacao, les plumes précieuses, le coton, les mantes et beaucoup d'autres choses qui manquaient aux peuples du Mexique (Mendieta, *Hist. ecles. indiana*, L. III, ch. 2 et 49, p. 180 et 309 : — Torquemada, *Mon. ind.* L. II, ch 90, p 235-6, du t. I ; L. XVI, ch. 27, p. 201 du t. III). Par une association d'idées assez naturelle, on vint à qualifier de marchand le Paraclet, de même que les Quichés et les Cakchiquels appelaient *Yaquis* (marchands) les Toltecs et les Mexicains parce que leurs commerçants parcouraient toute la région isthmique du Nouveau Monde. (*Popol Vuh*, texte et trad. par Brasseur de Bourbourg. Paris 1861, gr. in-8, p. 212 ; — *The Annals of the Cakchiquels*, texte et trad. par D. G. Brinton ; Philadelphie, 1885 in-8, p. 160, 164).

(2) Diego Lopez Cogolludo (*Historia de Yucathan*, Madrid, 1688 in-f. L. IV, ch. 6), citant ce passage de Las Casas, écrit *Cozas*, qui n'est certainement pas un nom maya (Eligio Ancona, *Hist de Yucatan*, T. I. Merida, 1878 in-8, p. 45). — Landa (p. 34, 36, de sa *Rel. de Yucatan*) identifie Cocolcan

des courtils ; un autre, du tonnerre, etc. Ils avaient de longues robes, des sandales pour chaussures, de grandes barbes, mais pas de coiffure sur la tête. Ils prescrivaient aux gens de se confesser et de jeûner ; quelques-uns jeûnaient le vendredi, appelé himis (1), jour de la mort de Bacab et tenu en grand honneur pour cette raison. Les seigneurs connaissaient toutes ces particularités, mais le peuple ne croyait qu'aux trois personnes : Içona, Bacab et Echuac ; à la mère de Bacab, Chibirias, et à la mère de celle-ci,

avec *Cezalcouati* ou *Quetzalcoatl*, comme le fait aussi Torquemada (*Mon. ind.* L. VI. ch. 24, p. 52 du t. II). Effectivement ses enseignements et son costume. sauf l'absence de coiffure, rappelaient ceux de Quetzalcoatl (Las Casas, *Apologética historia* ch. 122, p. 449 du t. V de l'édit. de son *Hist. de las Indias,* Madrid 1876 in-8. — D. Duran, *Hist. de las Indias*, t. II, p. 73, 75, 76. — Torquemada, *Mon. ind.* L. III, ch. 7 p. 254-5). Ses temples, a Chichen-Iza et a Mayapan [Merida], qui différaient de tous ceux du Yucatan, étaient ronds comme ceux de Quetzalcoatl au Mexique (Landa, *op. cit.*, p. 36, — *Codex Tellerianus* et *Codex Vaticanus* n° 3738. dans le t. V de Kingsborough, p. 135 et 167). John L. Stephens (*Incidents of travel in Yucatan*, Londres 1843, in-8, t. II, p. 298 avec. fig.), a constaté qu'un des édifices de Chichen Iza est « unlike any other we had seen, except one at Mayapan, much ruined. It is circular in form ». — L'abbé Brasseur de Bourbourg, rendait ce nom par : *serpent* (can) *emplumé* (kukul), qu'il croyait être la traduction du composé nahua *Quetzal* (bello plume) *coatl* (serpent). Le Dr Brinton affirme qu'aucune autorité ancienne ou moderne ne justifie cette interprétation (*American hero-myths*, p. 161, note 1). Il préfère la leçon *Kukulkan*, qu'il ne traduit pas ; mais il décompose la forme *Kukulcan* en *ku* dieu, *kul* très et *can* serpent (*ibid.*, p 153, 161). Le tout ne donne pas un sens satisfaisant. — Plus tard, le même rend *can* par *parler*, enseigner, appeler. (*The maya chronicles*. Philadelphie, 1882 in-8, p. 248, 263). On pourrait donc en choisissant parmi les significations attribuées par les vocabulaires mayas aux diverses parties du composé lui donner une étymologie rationnelle : *ku* dieu, *kul* saint (Brasseur de Bourbourg, à la suite de la *Rel.* de Landa, p. 493 ; — Cte de Charancey, *Chrestomathie maya*, Paris 1891 in-8, p. 267) et *can* prédicateur, Kukulcan serait alors *le saint prédicateur de Dieu*. Landa (*Rel.* p. 42) rend *ahau can* par *gran sacerdote* : or *ahau* signifie : suprême, chef.

(1) Les tridécatérides (périodes de treize jours) des Mayas ne correspondant pas avec notre semaine, il ne pouvait y avoir de vendredi chez eux. Le jour que Fr. Hernandez nomme himis qu'il traduit par *viernes*, doit être soit *ymix* dont le sens est inconnu, soit plutôt *cimi* (mort, prétérit de *cimil* mourir. — Voy. J. Pio Perez, *Chronologie antique du Yucatan*, à la suite de la *Rel.* de Landa, p. 372, 374).

Hischen (1), que nous appelons Sainte Anne. — Tout ce qui précède, ajoute Las Casas, m'a été écrit par cet ecclésiastique nommé Francisco Hernandez, dont j'ai la lettre dans mes papiers. Il dit en outre qu'il mena ce seigneur indien vers un frère de l'ordre de Saint-François, qui était dans le pays, et lui fit conter le tout devant ce religieux, de quoi ils furent étonnés l'un et l'autre. Si ces récits sont vrais, notre sainte foi paraît avoir été prêchée en cette contrée ; nous n'en avons pourtant trouvé la notion dans aucune partie des Indes (2), bien que l'on s'imagine avoir rencontré au Brésil des vestiges de Saint Thomas. Mais comme cette nouvelle n'a pas été confirmée, il est certain que le Yucatan révèle des particularités plus anciennes avec ses grands, admirables et antiques édifices d'un art exquis, et avec ses inscriptions en caractères que l'on ne connait nulle autre part. Finalement ce sont des secrets que Dieu seul peut pénétrer. » (3)

Nous avons tenu à reproduire ce passage intégralement à cause de l'importance qu'il aurait sans les doutes exprimés par un auteur sincère et véridique comme le P. B. de las Casas. Il faut avouer qu'en effet il y a dans les récits de cet Indien un mélange suspect de faits bien constatés et d'autres qui auraient besoin de preuves. Si *Bacab* et *Echuah* sont

(1) En reproduisant ce passage, Torquemada (*Mon. ind.* L. XV, ch. 49, p. 133 du t. III) donne la leçon *Ischel*, forme qui se rapproche beaucoup plus du nom d'*Ixchel*, déesse de la fécondation et de la guérison dans le calendrier maya (Landa, *Rel.* p. 194, 288 — Cfr. Cogolludo, *Hist. de Yucatan*, L. IV, ch. 6). — Le Dr Brinton décompose ce nom en *Ix* marque du féminin et *chel* ou *cheel*, arc-en-ciel (*American Hero-myths*, p. 148, 151).

(2) Le présent mémoire prouve au contraire que ces vestiges sont nombreux. — Cfr. nos autres mém. sur les *Pratiques et institutions religieuses d'origine chrétienne chez les Mexicains du moyen-âge* (dans *Revue des questions scientifiques*, juillet et octobre 1896. Louvain, in-8) ; — *Traces d'influence européenne dans les langues, les sciences et l'industrie précolombiennes du Mexique et de l'Amérique centrale* (dans le même recueil, avril 1897) ; — *Le contrefaçon du Christianisme chez les Mexicains du moyen-âge* (dans *Le Muséon* LXVIII, nos 2, 3-4, avril, juin, août 1898).

(3) Las Casas, *Apolog. hist.* ch. 123, p. 453-455 du t. V susmentionné.

bien des noms mayas, Chibirias ne peut l'être à cause de la présence de *r* qui n'existe pas dans l'alphabet yucatec ; il est vrai que l'on peut la rapprocher de *Ix-Chebelyax* (1), déesse de la peinture et de la broderie (2), dont la statue fut trouvée dans l'île des Femmes, près du Yucatan, par le premier explorateur espagnol de ce pays, Fr. Hernandez de Cordoba (3) avec celle d'Aixchel (4) sa mère. — *Eopuco*, qui martyrisa Bacab, ressemble, quant au nom et à la fonction, à *Yopoch* (5), le prêtre du Quauhxicolco ou *Yopico* (6), ossuaire du grand temple de Mexico, où l'on conservait les têtes, desséchées des victimes humaines sacrifiées aux dieux et à ce titre considérées comme des martyrs.

Les noms *Eopuco*, dérivé du nahua Yopoch, et *Cezalcouati* (7), forme yucatèque du nom de Quetzalcoatl, dénotent bien que les Mayas avaient subi l'influence non seulement des émigrants de l'Anahuac ou bassin des lacs centraux de la Nouvelle Espagne, qui étaient venus de Tula et de Cholula, avec Quetzalcoatl (8), mais encore des Mexicains que les successeurs de celui-ci, les Cocoms, avaient appelés du Tabasco pour opprimer le bas peuple (9). De là sans doute le mélange de croyances chrétiennes avec toute sorte de superstitions ou d'innovations idolâtriques. Les grands, à en croire Fr.

(1) *Ix* n'est qu'une préfixe marquant le féminin.

(2) Cogolludo, *Hist. de Yucathan*, L. IV, ch. 8, p. 196.

(3) *Landa*, *Rel.* p. 16.

(4) Landa écrit plus correctement ce nom, *ibid.*, p. 194, 258 (voy. plus haut, p. 383 note 1), car il'est évident que la prefixe féminine *ix* ne peut être précédee d'un *A*. Cette lettre est donc un *H* (comme dans *Hischen* de Las Casas), ou simplement un *Y*, l'un ou l'autre mal lus.

(5) Torquemada, *Mon. ind.* L. VIII, ch. 13, p. 149 du t. II.

(6) Id. *ibid.* L. VIII, ch. 14, p. 153 du t. II ; — Sahagun, L. II, ch. I et append., p. 58 et 179 de la trad. franç. — *Yo*, cœur, vie, en nahua (Voy. plus haut p. 375, note 1), *pi* signifie arracher avec la particule locative *co* (Lieu où l'on arrache la vie, où l'on fait les sacrifices). *Yopoch* qui est évidemment apparenté avec ce composé doit donc avoir le sens de sacrificateur.

(7) Landa, *Rel.* p. 36.

(8) Torquemada, *Mon. ind.* L. III, ch. 7, p. 256 du t. I, et L. VI, ch. 24, p. 52 du t. II.

(9) Landa, *Rel.* p. 48, 50, 54.

Hernandez, avaient laissé au peuple la foi simple plus rapprochée des enseignements des Evangelisateurs (les Papus de Quetzalcoatl), et reservé pour leur caste des doctrines éclectiques et des rêveries astrologiques, propagées par les Mexicains, contrefacteurs du christianisme (1), qui expulsaient le Papa Quetzalcoatl et ses Toltecs, mais qui tenaient à garder les sciences et les industries apportees par eux (2) ; qui tout en conservant leurs noms avaient rendu les personnages méconnaissables, en en plaçant quelques-uns (*Ce-Acatl Quetzalcoatl, Totec*) dans leurs grimoires et calendriers magiques ; en les confondant avec leurs anciens dieux ; en prenant de *Topiltzin*, qui prohibait les meurtres rituels, pour type du sacrificateur (3) qui immolait d'innombrables victimes humaines ; en transformant les Papas Columbites en d'horribles prêtres d'idoles et en ne leur laissant pour caractéristique que la longue chevelure occipitale des Gaëls (4) ; en introduisant « dans leur église satanique un personnage jouant le même rôle que la reine des anges, mère de Dieu, remplit dans l'église catholique, en qualité de médiatrice auprès du grand Dieu, soleil de justice, et de son très saint Fils » (5) ; en remplaçant le pain eucharistique par une pâte pétrie, en forme d'os, avec du sang des enfants immolés (6). — De là cet odieux mélange de dogmes et de rites chrétiens avec des superstitions et des pratiques païennes, qui ont fait révoquer en doute l'Evangélisation précolombienne.

(1) E. Beauvois, *La Contrefaçon du christianisme chez les Mexicains du moyen-âge* (dans *Le Museon*, t. XVII, 1898).

(2) Sahagun, *Hist. gén.*, L. III, ch. 13, p 218 de la trad. franç.

(3) Motolinia, p. 10 du t. I, de la 1re *Col.* d'Icazbalceta ; — Torquemada, *Mon. ind.* L. VII, ch. 19, p. 117 du t. II.

(4) *Les Papas du Nouveau Monde rattachés à ceux des îles Britanniques et Nordatlantiques*, par E. Beauvois (dans *Muséon*, t. XII, n° 2, avril 1893, p. 176-177).

(5) Mendieta, *Hist. ecles. indiana*, L. II, ch. 14, p. 97. — Cfr. Las Casas, *Apolog. Hist.* ch. 121, p. 444 ; extrait à la suite de son *Hist. gén.* t. V.

(6) Voy. les sources citées dans *Pratiques et institutions religieuses d'origine chrétienne chez les Mexicains du moyen âge*, par E. Beauvois (dans *Revue des questions scientif.* 2e sér. t. X, 1896, p. 196-200).

La croyance en la Trinité n'empêchait pas les Yucatecs de reconnaître un seul Dieu, *Hunab* (unique) *Ku* (Dieu), (1) non corporel, père de *Itzamna* ou *Itzamatul* (2), nom apparenté avec celui des *Itzas* ou *Izas*, qui avaient fondé Chichen-Iza (3), Iza-mal (4) en Yucatan, Ta-Iza (Pays des Izas) et *Peten-Iza* (Ile des Izas) dans le Guatemala. Les *Ah-Iza*, comme les appelle Landa (5), étaient des compagnons de Kukulcan, qualifiés d'*hommes saints* (Itzaob kuyan uinicob) dans les *katuns*, chronique du *Livre de Chilam-Balam de Mani* (6). On peut rendre leur nom par sectateurs de Jésus, il entre dans la composition de Itzamatul et de Itzamna, formé de Iza (Jesus) et de Zamna, le propagateur de la religion des Izas (7) et l'inventeur des lettres de l'alphabet Maya (8).

Les Totonacs, congénères des Mayas, paraissent n'avoir retenu du dogme de la Rédemption que la croyance en la seconde venue du fils de Dieu et ils l'avaient soit altérée

(1) Cogolludo, *Hist. de Yucatan*, L. IV, ch. 6, p. 192.

(2) Id. *ibid.* L. IV, ch. 8, p. 197. — Lizana *Devocionario de Nuestra Señora de Itzmal*, 1663, extr. à la suite de la *Relat.* de Landa, édit., par Brasseur de Bourbourg, p. 356, 358.

(3) Landa, *Rel.* p. 36. — *Chich* ayant le sens de fort, *Chichen-Iza* pourrait signifier *la forteresse des Izas ;* mais Landa qui jouit d'une grande autorité rend ce *chichen* par *pozo*, puits.

(4) Nos sources ne donnent pas l'etymologie de ce nom ; mais on y peut distinguer celui des *Izas* et *mal* signum, qui correspond au nahua *pantli* ou *pan* en composition, comme dans *Tecpan* (Pavillon du seigneur) : *Mayapan* (Pavillon de Maya) — En nahua et en maya comme en français, le mot qui signifie *pavillon*, étendard, s'applique aussi à la tente et par suite à la maison, à la ville. *Izamal* est donc *le pavillon* ou *la ville des Izas*.

(5) *Rel.* p. 36. — Ahizaes en maya hispanisé ; *Ah* est une préfixe qui indique la possession et le masculin : par exemple : *ah-bool* (rémunérateur) de *bool* récompense ; *ah-combal* (disciple) de *cambal* apprendre ; *ah-coil* (fou) de *coil* (folie) ; *ah-ez* (sorcier) *de ez* (sorcellerie, *ah-kin* (astrologue) de *kin* (soleil) ; *es* final est la marque du pluriel en espagnol. On peut donc traduire *Ah-Iza* par *les gens, les sectateurs d'Isa* c'est-à-dire de Jesus, qui est appelé *Isa, Isu* et *Iosa* en goelique, langue maternelle des Papas de Quetzalcoatl.

(6) *The Maya chronicles* édit. par le Dr Brinton, p. 96 ; cfr. p. 139.

(7) Cogolludo, *Hist. de Yucathan*, L. IV, ch. 3.

(8) Id. *Ibid.* L. IV. ch. 8.

dans le même sens que les millénaires, soit empruntée aux sectateurs d'Odin, car il ne faut pas oublier que les peuples de l'Amérique centrale, affiliés avec les Totonacs-Huastecs, paraissent avoir reçu des éléments scandinaves (1). Les Totonacs avaient pour divinité principale la grande déesse des cieux, femme du soleil. La raison pour laquelle ils l'adoraient, c'est qu'elle abhorrait et prohibait les sacrifices humains, n'acceptant pour offrandes que des tourterelles, d'autres oiseaux et des lapins. Ils la regardaient comme leur médiatrice auprès du grand Dieu, et ils espéraient que, par son intercession, le fils de Dieu serait envoyé sur terre pour les libérer de la dure servitude d'immoler aux autres divinités des victimes humaines (2). On leur enseignait que le ciel, la terre et tout en général avait été créé par le grand Dieu qui était le soleil, nommé en leur langue *Chichiui* (3) ; que son fils devait descendre sur la terre pour la renouveler et lui faire donner de meilleurs produits. Ils entendaient par là que les aliments seraient plus purs et plus substantiels, les fruits plus savoureux. Les prédicateurs ajoutaient qu'à l'avènement de ce rédempteur les hommes n'auraient plus tant de peine à se sustenter, que leur vie serait plus longue

(1) E. Beauvois, *La Tula primitive, berceau des Papas du Nouveau Monde* (dans *Le Muséon* n° d'Avril 1892, p. 226-230).

(2) Las Casas, *Apolog. hist.* ch. 121, p. 444 ; — Mendieta, *Hist. ecles. ind.* L. II. ch. 9, p. 89-91.

(3) C'était d'après Las Casas le nom qu'ils donnaient au vrai Dieu (*Apolog. hist.* ch. 124. — Cfr. E. Beauvois, *Pratiques et institut. relig.* p. 175-6). Les civilisateurs de la région isthmique du Nouveau Monde étant venus, selon les traditions du Mexique et de l'Amérique centrale (E. Beauvois, *la Tula primitive* et *les Papas du Nouveau Monde*) du bassin du Saint-Laurent, il n'est pas surprenant que les nombreuses tribus algonquines de cette contrée aient appelé le *soleil* ou le *jour* (ce qui est tout un pour elles) d'un nom très rapproché de *chichiui*, par exemple : *Gischoch* en Lénapé et en Mohican ; *Kishesua* en Kickapous ; *Teschgeju* en dialecte de Nantucket, *Kesathwa* en Shawanais ; *Chisogh* dans la Nouvelle-Suède, *Kelissua* en Miami, *Kizous* en Abenaqui, *Kèzus* dans la Nouvelle-Angleterre, *Gischi* et *Geezus* en Chippeway, *Jésus* en Algonquin (Charles Lallemant, *Relation de la Nouvelle France*, p. 4 ; — Du Ponceau, *le Système grammatical des langues de quelques nations indiennes de l'Amérique du Nord*, Paris 1838 in-8, p. 314-319).

et que, dès lors, il n'y aurait ni pauvreté ni douleur (1).

Avant eux, les Nazaréens, les Ebionites, les Montanistes et autres Chiliastes (2), avaient professé l'opinion que le Christ, en revenant au monde, en ferait un nouveau paradis terrestre, certains se le représentant même comme un pays de cocagne. Par une coïncidence qui n'est sans doute pas accidentelle, vu les nombreux emprunts faits par les Odinistes, aux Chrétiens des îles Britanniques (3), la Vala ou Sibylle de l'Ancienne Edda, après avoir prédit la fin du monde dans une conflagration générale (4), « voit sortir de la mer, pour la seconde fois, la terre toute reverdie.......... Sans être semés, les champs donneront des récoltes ; tout mal sera réparé. Plus brillante que le soleil une salle au toit d'or, s'élevant au ciel, sera habitée par des gens vertueux qui jouiront d'une éternelle félicité. Alors viendra au conseil des dieux le *Puissant* qui régit tout ; il rendra ses jugements, apaisera les discordes et établira de saintes lois permanentes » (5). — Chez les Mexicains et les Yucatecs aussi (6), il est fait allusion « au retour de Notre Seigneur lorsqu'il sera temps que le monde finisse » (7).

C'est probablement en se plaçant dans le même ordre d'idées que les premiers habitants de la Nouvelle-Galice

(1) Jerónimo Roman y Zamora, *Republicas del Mundo*, Salamanque, 1595 in fol. ; t. III, fol. 144. La partie relative a l'Amérique a été rééditée sous le titre de *Republicas de Indias*. Madrid 1897, 2 vol. in-12, t. I, p. 181-183 ; — Mendieta, *Hist. ecles. ind.* L. IV, ch. 41, p. 539 ; — Torquemada, *Mon. ind.* L. XV, ch. 49, p. 134-5 du t. III.

(2) Art. *Chiliasme* par A. Reville dans *Encyclopédie des sciences religieuses* ; — par Maur. Vernes et E. H. Vollet, dans la *Grande Encyclopédie*.

(3) Sophus Bugge, *Studier over de nordiske Gude-og Heltesagns Oprindelse*, 1re série. Christiania, 1881-89 in-8.

(4) Les Toltecs croyaient que le monde avait une première fois péri par le déluge, et qu'il serait de nouveau détruit par le feu (Torquemada. *Mon. ind.* L. I. ch. 14, p. 36 du t. I).

(5) *Vœluspá*, str. 65, 68, 70, 71, dans *Sæmundar Edda hins fródha*, édit par Svend Grundtvig, 2e édit. Copenhague, 1874 in-8, p. 8-9.

(6) Voy. plus haut p. 380, note 3 ; p. 381, note 1.

(7) Sahagun, *Hist. gén.* L. X, ch. 29, § 12, p. 674 de la trad. franç. — Cfr. Torquemada, *Mon. ind.* L. IV, ch. 22, p. 403.

firent de *Teopiltzintli* (1), (composé nahua qui se traduit mot à mot par le Seigneur fils de Dieu (2), qu'ils se représentaient comme un enfant), le Dieu de la température et des récoltes, à qui l'on ne devait pas faire de sacrifices sanglants. Il avait enseigné aux ancêtres des Torames, des Tepehuans et des Tzayacuacs, que le vrai Dieu, créateur du ciel et de la terre; ainsi que de toutes les choses visibles et invisibles, habitait au ciel. — Les habitants du Nicaragua appelaient leur Dieu suprême *Thomaoteot* (qui signifie *grand Dieu*), et disaient que son fils *Theotbilche* (corruption du nahua *Teopiltzintli*) (3) avait vécu ici-bas (4).

Lors de la découverte de la même contrée, en 1522, Gil Gonzalez de Avila constata que les indigènes avaient conservé des réminiscences du deluge. Le cacique Nicaragua, qui possédait une partie du pays dénommé d'après lui, fit demander par un interprète né dans les environs, mais élevé par les Espagnols et aussi versé dans la langue de ceux-ci que dans sa langue maternelle, ce que les nouveaux venus savaient « du cataclysme qui avait autrefois submergé toute la terre avec les hommes et les animaux, comme il l'avait lui-même appris de ses ancêtres » (5). Plus tard, sous le gouvernement de Pedrarias Dávila (1527-1581), le provincial de l'ordre de la Merci, Francisco de Bobadilla fit une enquête sur les croyances des indigènes du Nicaragua ; or,

(1) M. de la Mota Padilla, *Historia de la conquista de la provincia de la Nueva Galicia*. Mexico 1870, in-4°, ch. I, XI, XLII, p. 21, 64, 212.

(2) *Teo* dieu, *pilli* fils, apocopé à cause de la particule révérentielle *tzin* qui, etant suivie de la désinence *tli*, devient elle-même un nom, et signifie seigneur.

(3) Malgré la différence apparente des finales, il ne peut y avoir de doute sur l'identité des deux noms. Dans les premiers temps de la conquête, les Espagnols transcrivaient la particule révérentielle *tzin* par *che* (prononcez *tché*). On en a un exemple bien connu dans le nom de *Malintzin* (la celebre *Marina* de Cortes) que Bernal Diaz ecrit *Malinche*. (Note du Dr Jourdanet, dans l'appendice à la traduction française de Sahagun, p. 873).

(4) Oviedo, *Hist. gen. y nat. de las Indias*, t. V, p. 101.

(5) Petrus Martyr, *De Orbe Novo*, Déc. VI, L. IV, p. 247-8 de l'edit. de Madrid, 1892 in-18.

il se trouva que le cacique avait dit vrai et que l'interprète avait fidèlement traduit ses paroles : des chefs et des vieillards se rappelaient en effet avoir entendu dire à leurs pères que l'eau avait couvert le monde entier, que tous les hommes avaient été noyés et qu'il n'était resté sur terre aucun être vivant (1).

Dans la Castille d'Or, qui comprenait le Darien où avaient passé des Chollultecs ou émigrés de Cholula (2), les indigènes croyaient « qu'un homme s'était, avec sa femme et ses fils, sauvé du déluge dans un canot et que sa posterité avait repeuplé le monde, qu'il y avait au ciel un seigneur de qui dependaient la pluie et les autres météores, ainsi qu'une femme très belle avec un enfant (3) ». Dans ce trop bref resumé, Dieu le Père, avec l'Enfant-Dieu et sa Mère, figure comme maitre de la température, ce qui était son plus précieux attribut aux yeux de tous les peuples de la zône tropicale (4). — Les notions sur le déluge et Noé se retrouvent dans beaucoup d'autres contrées americaines, notamment en Guatemala où les Achis croyaient, comme les Otomis, montagnards du Mexique, que sept personnes seulement s'étaient sauvées du déluge, avec tous les animaux enfermés comme elles dans une arche (5).

L'affinité de l'idiome de Cuba avec les langues de l'Amérique centrale admise par quelques savants (6), reste douteuse

(1) Oviedo, *Hist. nat. de las Indias*, t. IV, p. 40, 42, 44.

(2) Torquemada. *Mon. ind.* L. III, ch. 40, p. 331-3 du t. I. — E. Beauvois, *La Tula primitive*, p. 219-220.

(3) Herrera, *Dec.* II. L. III. ch. 5, p. 67 ; *Dec.* IV, L. I, ch. 2, p. 19.

(4) Voy. plus haut (p. 389) ce qui est dit de Teopiltzintli, et (dans *les deux Quetzalcoatl espagnols*, p. 580-582), ce qui concerne Quetzalcoatl, et la croix chez les Mexicains et les Floridiens.

(5) *Codex Vaticanus n° 3738* (dans *Ant. of Mex.* de Kingsborough, t. V, p. 167) ; — Mendieta, *Hist. ecles. ind.* L. IV, ch. 41, p. 539 ; — Torquemada, *Mon. ind.* L. XV, ch. 49, p. 134 du t. III et L. VI, ch. 26, p. 53 du t. II. — Cfr E. Beauvois, *Traces d'influence européenne*, p. 514.

(6) Balbi, *Atlas ethnogr.* — Orozco y Berra, *Geografia de las lenguas y carta etnografica de Mexico.* Mexico 1864 in-4.

pour d'autres (1). Sans la tenir pour certaine, on peut bien supposer que cette île, se trouvant sur le passage des émigrants venus du Nord en côtoyant la Floride (2), avait été visitée par eux, ou bien que ses habitants, sans être de la race des Mayas, avaient eu des relations précolombiennes avec les parties de la terre ferme les plus rapprochées d'eux du côté de l'Est. Voici une tradition cubaine sur le déluge, telle que la rapportent J. de Torquemada (3) et A. de Herrera (4).

Les indigènes de Cuba savaient que le ciel et toutes les choses avaient été créées par trois personnes, disaient-ils, dont l'une était venue d'un côté et les autres d'ailleurs. Ils faisaient de grands récits du déluge et de la destruction du monde par l'eau. Dès les premières descentes des Espagnols dans cette ile, des anciens de plus de soixante et quatre-vingts ans rapportaient qu'un vieillard, en prévision du cataclysme, construisit un navire où il s'embarqua avec toute sa famille et beaucoup d'animaux. Ayant lâché un corbeau qui ne revint pas, parce qu'il se repaissait de cadavres, il mit en liberté une colombe qui rentra en chantant et rapportant une branche feuillue, qui paraissait être de prunier des Indes, mais qui ne l'était pas (5). Sorti du navire, il fit du vin avec

(1) Fr. Pimentel, *Cuadro de las lenguas indígenas de México*, t. III, p. 288-290, Mexico 1875, pet. in-4.

(2) Sahagun, *Hist. gén.* prologues des L. I et VIII, p. 9, 495 de la trad. franç.

(3) *Mon. ind.* L. XIV, ch. 19, p. 571-572 du t. II.

(4) *Dec.* I, L. IX, ch. 3, p. 234.

(5) Tout insignifiant que paraisse être ce trait, il mérite d'être relevé comme indice de l'origine exotique de la tradition. Si elle eût pris naissance dans l'île, le narrateur indigène aurait simplement dit que la feuille provenait d'un arbre du pays, et non d'un arbre ressemblant au prunier d'Amérique, sans être identique avec lui. Il ne pouvait rendre exactement le terme employé par la *Genèse*, puisque l'Olivier n'était pas connu dans le Nouveau Monde avant l'arrivée des Espagnols, (Herrera, *Descripcion de las Indias occidentales*, p. 16. — Barnabé Cobo, *Historia del Nuevo Mundo*, édit. par M. Jiménez de la Espada, t. II, p. 382, Seville 1891 pet. in-4 ; — Augustin de Vetancurt, *Teatro Mexicano ;* sucesos naturales, part. I, tit. I, p. 42. Mexico, 1698 pet. in-f.), et ce fait dénote assez que la tradition biblique a été propagée a Cuba dans les temps précolombiens.

des raisins de montagne (1) et s'enivra. L'un de ses fils se moqua de lui et dit à son frère : « Jetons-nous sur lui ; » mais l'autre le réprimanda et couvrit son père qui, après avoir cuvé son vin, apprenant l'insolence du mauvais fils, le maudit et donna sa bénédiction à l'autre. C'est de celui-là, ajoutait le narrateur, que descendent les Indiens de ce pays, et c'est pourquoi ils ne portent pas de sayons ni de manteaux, tandis que les Castillans, issus de l'autre, vont vêtus et à cheval. Voilà ce que conta un vieillard indigène de plus de soixante dix ans a Gabriel de Cabrera qui, se disputant un jour avec lui, l'avait traité de chien. « Pourquoi me mépriser, lui demanda-t-il ? Ne sommes-nous pas tous frères ? Ne descendez-vous pas d'un fils de celui qui fit le grand navire, et nous de l'autre ? » Et comme son maître avait divulgué ces paroles, le même Indien les répéta devant beaucoup d'Espagnols.

En présence de ce récit parfaitement circonstancié, il y a de bonnes raisons de croire que ce n'est pas là une fraude pieuse, mais bien un assez fidèle écho de la tradition biblique. Si celle-ci est moins altérée ou plus détaillée que beaucoup d'autres réminiscences de l'Evangelisation précolombienne, c'est sans doute que ses propagateurs n'étaient pas les Papas du IX[e] siècle, mais plutôt des Escotilandais qui avaient à la fin du XIV[e] siècle des relations avec une contrée des Etats-Unis, appelée Drogio (2). Dans cette hypothèse, on conçoit que, remontant moins haut, elle ne se soit pas autant que les autres altérée dans le cours des siècles.

Chez les Mixtecs la relation sur le déluge général (3) est trop peu connue pour donner lieu à des rapprochements. Chez les Tarascs du Michoacan, au contraire, elle fait pen-

(1) Il y avait en effet à Cuba des ceps croissant spontanément dans les montagnes et formant parfois des vignobles de trente lieues d'étendue, qui donnaient un vin aigrelet. (Herrera, *Descr.* p. 8 ; *Dec.* I, L. IX, ch. 4, p. 233).

(2) E. Beauvois, Les voyages transatlantiques des Zeno (dans *Muséon*, t. IX, n° 4, août 1890, p. 463-4, 467-9).

(3) Gregorio Garcia, *Origen de los Indios del Nuevo Mundo*, L. VI, ch. 4, p. 327, 329, 2[e] édit. Madrid 1729, in-4.

dant à la tradition des Cubains et forme, avec la croyance en un seul Dieu, au jugement dernier, au paradis, à l'enfer, à la fin du monde, un important ensemble de réminiscences chrétiennes. « Lors du déluge, contaient-ils, un prêtre indien, nommé Tezpi, se mit dans une arche en bois, avec sa femme, ses fils, divers animaux et des graines de végétaux. Tous échappèrent et lorsque l'eau decrut, il lâcha une sorte de vautour, l'aura, qui s'arrêta à dévorer les cadavres ; d'autres oiseaux qu'il envoya restèrent également dehors, mais le petit volatile qu'ils estiment beaucoup à cause de ses plumes multicolores, revint avec un rameau » (1).

Chez les peuples de langue nahua, il y avait, sur le déluge, plusieurs sortes de légendes qui différaient beaucoup entre elles : les unes (2), les plus authentiques, ont si peu de rapport avec la tradition mosaïque qu'il est inutile de les comparer avec elle ; deux autres au contraire lui ressemblent passablement. Voici la première qui nous a été transmise par le *Codex Chimalpopoca*, ainsi nommé par l'abbé Brasseur de Bourbourg, mais presque identique avec les *Annales de Cuauhtitlan*. Il contient cependant des passages et même des épisodes que l'on ne trouve pas dans celles-ci ; il donne notamment beaucoup de détails sur le deluge : dans la la période d'*Atonatiuh* (soleil d'eau), qui est le premier des cinq âges de la cosmogonie mexicaine, les hommes, y est-il

(1) Herrera, *Dec.* III. L. III, ch. 10, p. 94.

(2) Conservees par l'interprète du *Codex Vaticanus* n° 3738 (dans le t. V des *Ant. of Mexico* de Kingsborough), où on lit que le premier âge du monde se termina par un deluge auquel échapperent seulement un homme et une femme ; que pourtant, dit on, sept autres personnes, s'étant cachees dans une grotte, en sortirent après la fin du cataclysme et se dispersèrent dans le monde qu'elles repeuplèrent ; — par Gomara (*Conquista de Méjico*, edit. Vedia, p. 431) ; — par Sahagun (*Hist. gén.* prol. du L. I, p. 9 de la trad. franç.) qui parle de sept grottes, et qui les prend pour les sept navires sur lesquels arriverent les premiers colonisateurs de l'Amerique ; — par les *Anales de Cuauhtitlan*, p. 9-10 ; par Herrera, *Dec.* II, L. VI, ch. 15, p. 161 ; — par *Historia de los Mexicanos por suspinturas*, p. 233-4 de l'édit. in-8 ; ou il est dit que les hommes furent métamorphoses en poissons, mais non qu'une famille fut sauvee dans une arche.

dit, furent noyés et changés en poissons. Le ciel se rapprocha de l'eau ; tout fut perdu ; la montagne même s'abima dans l'eau qui demeura tranquille pendant cinquante deux ans. Nata (1) et sa femme Nana, avertis que Titlacahuan (2), avaient creusé un grand *ahuehuetl* (cyprès), dans lequel ils s'embarquèrent, après avoir reçu l'ordre de ne manger chacun qu'une seule gerbe de maïs. Dès qu'ils eurent fini, ils sortirent de l'embarcation et l'eau resta tranquille (3).

L'autre prétendue version nahua de la tradition du déluge ne figure pas chez les historiens primitifs qui travaillaient d'après les iconophones. Le savant mexicaniste, Carlos de Siguenza y Gongora, qui avait hérité des collections d'Ixtlilxochitl, crut l'avoir trouvée dans un *Tableau de la migration des Mexicains,* qu'il communiqua au voyageur italien Gemelli Careri, et qui fut publié par celui-ci (4). L'itinéraire commence par un carré représentant un espace d'eau, au bord duquel est l'iconophone de *Culuacan* (mont de la crosse), se rapportant sans doute au pic recourbé comme une crosse, au sommet duquel un oiseau est perché sur un arbre. Ce pic s'élève au milieu d'un lac, golfe ou mer ; à sa base on voit d'un côté une tête d'homme avec une tête d'aigle (*cuauhtli*) que Gemelli Careri, ou plutôt Siguenza, a prise pour une tête de faisan (coxcoxtli), comme il y en a une plus loin avec l'inscription *coxcox*, près du roi de ce nom qui régnait à Culuacan, dans l'Anahuac, vers la fin de la migration. De l'autre côté est une tête de femme, avec un iconophone com-

(1) Ce nom ne nous est pas connu par d'autres documents nahuas, et l'on ne peut le rapprocher de celui de Noé. Il est vrai que *Noël* vient de *natalis ;* mais rien n'autorise a penser que la forme primitive de *Noé* fût *Nata.*

(2) Synonyme de Tezcatliposa, le dieu suprême (Sahagun, *Hist. gén.*, L. II, ch. 5, p. 61 de la trad. franç).

(3) Brasseur de Bourbourg, *Hist. des nations civilisées,* t. I, p. 425-6.

(4) Dans *Giro del Mondo.* Naples; 1699-1701, 8 vol. ; 2e edit. 1728 en 6 vol. traduit en français par M. L. N., sous le titre de *Voyage du tour du monde.* Nouv. édit. Paris 1727, in-12, t. VI en face de la p. 42. — Ce tableau a été reproduit bien des fois, notamment par Kingsborough, t. IV de ses *Ant. of Mex.* ; par Garcia y Cubas, *Atlas geográfico, estad. y hist. de la republica mejicana.*

posé d'une main (*maitl*) et d'un plumet ou panache (*quetzalli*), que Siguenza lisait sans doute *Xochiquetzal*, panache de fleur (*Xochitl*), et que Gemelli transcrit *Chichequetzal* (p. 40 de la trad. franç,) et *Chiquequetzal* (p. 42), et que J. Ramirez (1) rendait par *Quetzalma* (main et panache). Une barque, flottant sur l'eau et contenant un homme couché, fit croire aux premiers interprètes que c'était l'arche du Noé Mexicain ; que Culuacan était leur Ararat ; que les deux têtes représentaient le genre humain submergé ; que l'oiseau, du bec duquel sortent des virgules, c'est-à-dire des paroles, était une colombe qui donna aux hommes groupés en face d'elle la faculté de parler. Cette interprétation, comme l'a démontré J. Ramirez (2), est complètement erronée ; mais il se trompe lui-même en confondant le Culuacan primitif (Teoculuacan) avec celui de l'Anahuac. Celui-là, qui fut la première station des Aztecs à leur arrivée dans le Nouveau-Monde, était situé au milieu de l'eau (3), tandis que le second était sur la rive méridionale du lac de Mexico (4). Pour se rendre au premier ou pour en sortir, il fallait des embarcations, et l'on sait par les traditions des Holmecs et des Xicalancs (5), des peuples nahuas (6), des Zutuhils (7), des Quichés (8) et des Cakchiquels (9), que leurs ancêtres avaient eu à traverser le grand Océan de l'Est ou Atlantique. Le

(1) Dans l'*Atlas* de Garcia y Cubas.

(2) *Ibid.* — Cfr. H. H. Bancroft, *The native Races*, t. III, p. 67-69 ; — Orozco y Berra, *Hist. ant y de la conquista de México*, t. III, p. 131-137 ; — A. Chavero, *Append.* à *Historia de las Indias* de D. Duran, t. III, p. 114-118.

(3) D. Duran, *Hist. de las Indias*, t. I, p. 119.

(4) *Hist. de los Mexicanos por sus pinturas*, p. 239, du t. III de *Nueva Coleccion* d'Icazbalceta — Cfr. dans le même vol. les *Mémoriaux pour Juan Cano*, p. 264, 284.

(5) Ixtlilxochitl, *Hist. chichimeca*, ch. I, et *Sumaria relacion* dans le t. IX, p. 206, 159, des *Ant. of Mex.* de Kingsborough.

(6) G. de Mendieta, *Hist. ecles. mexicana*, L. II, ch. 32, p. 144 ; — Torquemada, *Mon. ind.* L. I, ch. 10, p. 29 du t. I, et L. II, ch. I. p. 77 78 ; — Tezozomoc, *Crón mexicana*, ch. I, p. 223 de l'edit. d'Orozco y Berra.

(7) E. Beauvois, *la Tula primitive*, dans *Le Muséon*, nº 2, avril 1891, p. 222-3.

(8) Id. *ibid.* p. 222-4.

(9) Id. *ibid.* p. 225-6.

volatile qui chante est soit une colombe emblême de Saint Columba, l'abbé crossé fondateur de la congrégation des Papas Columbites, soit plutôt l'oiseau qui, selon Torquemada, répeta tant de fois *tihui* (allons), que les tribus aztèques se décidèrent à partir de leur première station, située dans un bras de mer (1). Il n'y a donc là rien qui concerne le déluge universel, et nous aurions pu laisser de côté cette légende moderne, fondée sur une fausse interprétation, si elle n'eût pas été adoptée par des autorités comme Clavijero (2), Al. de Humboldt (3) et d'autres, qui l'ont mise en circulation comme une tradition authentique.

Au dogme de l'incarnation fort répandu, comme on l'a vu, au Mexique et dans l'Amérique centrale, se rattachent nombre de légendes sur des conceptions miraculeuses. Celles que les Celtes chrétiens avaient empruntées aux peuples étrangers, même païens, avaient été amplifiées par eux et s'étaient propagées chez les Mexicains, qui étaient non moins engoués du merveilleux et qui, frappés du caractère surnaturel de ces récits, les avaient d'autant mieux retenus et appliqués à Huitzilopochtli et à Quetzalcoatl. Le premier passait tantôt pour être un pur esprit (4), tantôt pour être né soit d'une pieuse femme de Coatepec, nommée Coatlicue qui, balayant un temple, vit tomber du ciel une petite pelote de plumes, la mit sur son sein et ne put ensuite la retrouver, mais devint enceinte (5) — soit de Chimalma qui conçut Huitzilopochtli après avoir avalé une petite émeraude qu'elle avait ramassée en balayant (6). D'après d'autres traditions,

(1) *Mon. ind.* L. II, ch. I, p. 78 du t. I.

(2) *Historia antigua de Mégico*, trad. par J. J. de Mora, Londres, 1826, t. I, p. 225, 422.

(3) *Vues des Cordillères*, t. II, p. 175-8.

(4) Torquemada, *Mon. ind.* L. VI, ch. 21, p. 41 du t. II. — *Hist. de los Mex. por sus pint.* (p. 229 de l'édit. de 1891) dit d'une manière plus grossiere qu'il naquit sans chair, n'ayant que les os.

(5) Sahagun, *Hist. gén.* L. III, ch. I, p. 202 de la trad. franç ; — Torquemada, *Mon. ind.* L. VI, ch. 21, p. 41 du t. II.

(6) Torquemada, *Mon. ind.* L. VI, ch. 46, p. 80 du t. II

c'est à Quetzalcoatl que Chimalma aurait donné le jour (1); l'interprète italien du *Codex Vaticanus n° 3738* (2) dit en effet qu'un Dieu nommé *Citlallatonac* (3) (qui est la voie lactée ou Chemin de Saint Jacques) envoya du ciel un messager à une vierge de Tulan, nommée *Chimalman*, c'est-à-dire *le Bouclier* (4), et qu'elle devint enceinte tout en restant vierge (5).

On peut rapprocher Chimalman de la mère de Saint Columba, qui le mit au monde accompagné d'une pierre rouge, ronde et de la grosseur d'une orange (6). Il y a chez

(1) Id. *ibid.* p. 80. — Cfr. *Ann. de Cuauhtitlan*, p. 14.

(2) Dans *Ant. of Mex.* de Kingsb. t. V, p. 167. — Cfr. *Codex Tellerianus* dans le même vol. p. 184.

(3) La forme la plus usitée de ce nom est *Citlaltoñac*, que l'on traduit par Etoile *brillante*.

(4) Cette traduction est incomplète, car ce nom est composé de *chimalli* (bouclier) et de *maitl* (main), le tout signifiant *main protectrice*, symbole fort répandu, non seulement en Amérique ou l'un des noms du dieu *lumineux* était, en maya, *Kabul* que Lizana rend par *Mano obracdora*, Main opératrice (D. G. Brinton, *American Hero Myths*, Philadelphie 1882, in-8. p. 158), mais encore dans le monde chrétien, notamment dans les îles Britanniques. La main isolée du reste du corps y symbolise Dieu le Créateur, mode de représentation, dit le C[te] Grimoüard de Saint Laurent (Manuel de l'art chrétien, Poitiers et Paris, 1878, gr. in-8, p. 131) « très convenable dans toutes les circonstances où Dieu manifeste son intervention, de telle sorte qu'on puisse dire qu'il montre sa main et ne se montre pas. » Cette main se voit sur toutes sortes de monuments chrétiens dans les formes et les positions les plus variées : elle est parfois placée dans un cercle, comme au dessus de la croix qui orne le tympan de l'église de Saint Pierre à Vienne (A. de Caumont, *Abécédaire d'architecture religieuse.* Caen 1868, in-8, p. 20 ; cfr. p. 252), ou sur un disque qui ressemble fort à un bouclier rond, comme derrière la croix de Muiredach à Monasterboice en Irlande (J. Romilly Allen, *Early christian Symbolism*, Londres, 1887, in-8, p. 164. — Cfr. les portes de bronze de la cathédrale de Hildesheim, décorées vers l'an 1000 par l'évêque St Bernward, dans *Grande Encyclopédie*, t. VI, p. 402).

(5) Voy. plus haut, p. 378.

(6) Voy. le passage de la Vie de St Columba par Jean de Tynemouth, cité dans *la Légende de St Columba chez les Mexicains du moyen-âge*, par E. Beauvois (*Le Muséon*, t. VI, n° 2, juin 1887, p. 167-8). — Saint Patrice, le célèbre évangélisateur de l'Irlande, étant encore dans le sein de sa mère, changea en pierre du poison qui avait été donné à celle-ci par une femme jalouse, et il vint au monde avec une pierre à la main (*Lives of Saints from the Book of Lismore*, édité par Whitley Stokes. Oxford, 1890 in-4, p. 2, 150).

les Celtes beaucoup d'autres exemples de conception surnaturelle ; mais chez eux, comme chez la plupart des autres peuples, il est fort rare qu'elle ait été précédée de l'Annonciation. Celle-ci se retrouve dans la légende mexicaine qui, en ce point, est beaucoup moins éloignée du dogme chrétien que ne le sont les autres parthénogénèses. — Chez les Kymrys du Pays de Galles, la mère de Merlin l'Enchanteur passait pour n'avoir pas connu d'homme (1) ; celle de Saint Samson, évêque de Llandaff, aurait reçu la visite d'un être surnaturel (2) ; — chez les Gaëls d'Irlande, une étoile serait tombée dans la bouche de la mère de Ciaran de Saigir, endormie sur son lit (3) ; la naissance de Buite aurait été annoncée par une étoile, comparée par l'hagiographe à l'ange de l'Annonciation (4) ; Becnat se baignant dans le Loch Leïn, aurait conçu Finan Cam de Cennetig à la suite de l'attouchement d'un saumon (5) ; la mère de Saint Brendan eut une vision dans laquelle il lui sembla qu'une barre d'or tombait dans son sein (6) ; mais voici une légende encore plus singulière : la princesse Cred prit dans une fontaine et mangea une feuille de cresson fécondée (7) par un voleur qui du haut d'un arbre admirait sa merveilleuse beauté ; elle devint enceinte et donna le jour à Boethin (8). — De même une tradition des Quichés portait que la tête d'un

(1) Th. Stephens, *The Literature of the Kymry*, 2e edit. Londres 1876, in-8, p. 200-201.

(2) Id. *ibid.*, p. 201.

(3) *Lebar Brecc*, extr. par Whitley Stokes dans son édit. du *Calendar of Oengus*, p. LXI (dans *The Transactions of the Royal Irish Academy* : Irish manuscript series, vol. I. Dublin 1800 in-4).

(4) *Ibid.* p. CLXXX.

(5) *Ibid.* p. LXXIII.

(6) *Livre de Leinster*, cité par Whitley Stokes dans *Lives of Saints from the Book of Lismore*, p. 349.

(7) Aliquid seminis ejus stillavit super surculum nasturtii amari. Comedit puella surculum super quem fuit semen.

(8) *Lebor Brece*, extr. par W. Stokes dans son édit. du *Calendar of Oengus*, p. LXXXIX ; — *Creds pregnancy* dans *Revue Celtique*, t. II, p. 199 ; — Cfr. *le Folklore dans les deux mondes* par le comte de Charencey, Paris 1894, in-8, p. 228, et en général tout le curieux chap. V : *Lucina sine concubitu.*

héros décollé avait été suspendue à un arbre (1), sur lequel poussèrent spontanément des calebasses : une vierge, qui voulut comme tant d'autres voir cette merveille et cueillir un des fruits, tendait la main pour en prendre un, lorsque le décapité y lança un jet de salive dont elle devint enceinte (2).

On peut juger par le précédent exposé que même en laissant de côté, comme nous l'avons fait (3), certaines légendes peu authentiques ou discutables, il en reste assez d'autres que l'on peut regarder comme des échos des dogmes du Christianisme et, si l'on y joint nombre d'autres croyances moins importantes et même superstitieuses que nous avons déjà signalées dans *la Légende de Saint Columba chez les Mexicains du moyen âge* (4), on ne pourra nier les emprunts faits au Catholicisme par les religions précolombiennes du Mexique et de l'Amérique centrale.

EUG. BEAUVOIS.

---

(1) Les Chorotecs, émigrés de Cholula établis en Nicaragua, avaient coutume de suspendre à certains arbres les têtes des ennemis tués en guerre ou celles des victimes sacrifiées. Il y avait à cet effet des arbres affectés à chacune des tribus avec lesquelles ils étaient en guerre. (Gomara, *Hist. de las Indias*, edit. Vedia, p. 284 ; — Herrera, Dec. III, L. IV, ch. 7, p. 121).

(2) *Popol Vuh*, texte quiche et trad. franç par Brasseur de Bourbourg. Paris 1861, in-8, p. 88-93. — Cfr. Cte de Charencey, *le Folklore dans les deux mondes*, p. 243-6

(3) Voy. plus haut, p. 374 (Trinité) ; p. 393-4 (Déluge).

(4) P. 169-172, 298-303, dans *Le Muséon*, t. VI, nos 2 et 3, avril et juin 1887 ; p 14-22 du tirage à part.

LA DESTRUCTION DES PHILOSOPHES

PAR AL-GAZALI.

DEUXIÈME QUESTION.

Réfutation de leur doctrine sur la perpétuité du monde, du temps et du mouvement.

Il faut savoir que cette question est une conséquence de la première. Le monde étant d'après eux éternel, son existence n'ayant pas de commencement, il doit être aussi perpétuel ; il ne peut avoir de fin, et l'on ne peut concevoir sa perte et son anéantissement. Bien plus il n'a jamais cessé et il ne cessera jamais d'être tel qu'il est. Les quatre preuves des philosophes que nous avons rapportées plus haut touchant l'éternité du monde, s'appliquent à sa perpétuité, et la réfutation est la même dans les deux cas.

Ils disent en effet : Puisque la cause ne change pas, le causé ne change pas non plus et il ne cesse de s'accorder avec sa cause. Cet argument leur a servi à affirmer l'impossibilité de la production du monde ; il vaut également pour l'impossibilité de sa cessation. Voila leur première preuve.

Leur second mode de preuve est que le monde venant à manquer, sa non-existence suivrait son existence, et qu'après qu'il ne serait plus, l'existence du temps devrait encore être affirmée.

Leur troisième mode est que la possibilité de son existence ne cesse pas, non plus donc que son existence possible qui doit aller d'accord avec sa possibilité. Mais cette preuve n'a pas de force car nous regardons comme absurde que le monde soit éternel, mais non qu'il soit perpétuel, si Dieu le

fait durer toujours : il n'est pas nécessaire que ce qui est produit ait une fin, au lieu qu'il est nécessaire que l'acte soit produit et qu'il ait un commencement. Nous ne croyons donc pas à la nécessité que le monde ait une fin. Seul, Abou'l-Hodéïl el-'Allâf a dit : De même qu'il est absurde de placer dans le passé des tours en nombre infini, de même il l'est dans l'avenir. Cela est faux, parce que l'avenir n'entre jamais tout entier dans l'existence, tandis que le passé y est déjà entré tout entier ; les instants vont se courant les uns après les autres et non pas se poussant les uns devant les autres. Il est donc entendu que nous ne nous refusons pas en esprit à concevoir l'existence perpétuelle du monde ; nous regardons comme possibles et sa perpétuité et son anéantissement. La Loi seule nous enseigne celui des deux possibles qui a lui ; l'intelligence ne nous le montre pas.

Leur quatrième mode de preuve. Il consiste à dire : Quand le monde vient à manquer, la possibilité de son existence subsiste, puisque ce qui était possible ne peut devenir absurde ; et cette possibilité est une qualité qui s'ajoute à un sujet. Tout produit, dans leur opinion, requiert une matière qui le précède, et tout ce qui manque en requiert une à laquelle il manque. Donc les matières et les éléments ne manquent jamais ; les formes et les accidents qui y résident manquent seuls.

La réponse à toutes ces preuves est celle qui a déjà été faite ; et si nous avons traité cette question séparément, c'est uniquement parce que les philosophes apportent ici deux preuves nouvelles.

La première est ce que dit Galien : Si le Soleil, par exemple, devait s'anéantir, on le verrait se réduire dans un certain laps de temps. Or les observations sur sa grandeur faites depuis des milliers d'années ne prouvent que la constance de cette grandeur. Si donc il ne se réduit pas dans un aussi long temps, c'est qu'il ne se perd pas.

La réponse est de deux sortes : 1° La figure de ce raisonnement peut se dessiner ainsi : Si le Soleil se perdait, il y

aurait sûrement une réduction ; or cette conséquence est fausse ; donc l'hypothèse est fausse. — C'est la figure du syllogisme qu'ils appellent le conditionné joint ; l'on voit que sa conclusion n'est pas nécessaire, parce que sa majeure n'est pas complète, tant qu'on ne lui ajoute pas une autre condition. Nous devons dire : Si le soleil se perd par voie de réduction, il n'est pas douteux qu'il ne se réduise dans ce laps de temps ; il est donc clair qu'il ne se perd pas, du moins par voie de réduction. Alors la conclusion ressort exactement des prémisses ; mais il n'en résulte pas que la chose ne se perde que par réduction ; la réduction est un des modes de destruction ; rien ne s'oppose à ce que la chose se perde par anéantissement subit, en son état de perfection.

2° Concédons cette majeure, qu'il n'y a de perte que par réduction ; mais d'ou sait-il que la réduction ne s'opère pas ? Il invoque les observations : c'est absurde, parce qu'elles ne font connaître les dimensions que par approximation ; et le soleil, dont on dit qu'il est 170 fois environ grand comme la terre, s'il venait à diminuer de la hauteur d'une montagne, par exemple, ne présenterait pas de différence appréciable aux sens. Il se peut donc que jusqu'ici, il ait diminué de quelques montagnes et davantage sans que nous soyons à même de le constater. La hyacinthe et l'or sont composés, d'après les philosophes, des éléments susceptibles de se perdre ; pourtant si l'on conserve la hyacinthe cent ans, on n'y remarque pas de réduction appréciable ; peut-être ce qui manque au soleil pendant le laps de temps qu'enferme l'histoire des observations, est dans les mêmes proportions que ce qui manque à la hyacinthe en cent ans ; et cela n'est pas appréciable. Donc la preuve est on ne peut plus fausse. Nous avons déjà annoncé que nous ne rapporterions pas beaucoup de preuves de ce genre, car tous les sages les négligent. Nous nous contenterons de celle-là, à titre d'exemples de celles que nous ommettrons, et nous ne retiendrons donc que les quatre preuves ci-dessus, dont il faut dénouer les difficultés selon ce qui a précédé.

Deuxième preuve qu'ajoutent ici les philosophes. Ils disent : les substances du monde ne manquent pas, parce qu'on ne lui conçoit pas de cause d'anéantissement, et qu'on ne comprend pas non plus que ce qui ne manquait pas vienne à manquer sans cause. Cette cause ne pourrait être que par la volonté de l'éternel ; et cela est absurde, parce qu'alors il se refuserait d'abord à l'anéantissement du monde, et il le voudrait ensuite. Il changerait donc ; ou bien cela conduirait à admettre que l'Eternel et sa volonté restant en tout état les mêmes, le voulu passerait du manque à l'être puis de l'être au manque ; ce que nous avons dit touchant l'impossibilité de la production d'un être par la volonté éternelle s'applique à l'impossibilité de son anéantissement. — Mais ici nous ajouterons une autre objection plus forte : C'est que le voulu est l'acte du voulant sans aucun doute, et que quiconque n'était pas agent puis le devient, réalise un acte après un état où il ne le réalisait pas.; or de nouveau on suppose qu'il ne le réalise plus ; alors il ne fait rien, car le manque d'une chose n'est rien, comment donc serait-ce un acte ? Lorsqu'on suppose le monde manquant et que l'Eternel le renouvelle, il produit un acte ; mais lorsque le monde existe et qu'il l'anéantit, qu'est-ce que son acte ? Est-ce l'existence du monde ? Ce serait absurde, puisque l'existence cesse ; est-ce le manque du monde ? Mais le manque du monde n'est rien pour être un acte. Le moindre degré de l'acte est encore quelque chose d'existant ; mais le manque du monde n'est rien d'existant, dont on puisse dire : Voici ce qu'a fait l'agent et ce que l'auteur des êtres a créé. — Là dessus les théologiens se sont divisés en quatre partis, dont chacun, disent les philosophes, s'est trompé.

Les Motazélites disent : Cet anéantissement qui vient de Dieu est un acte existant ; mais cet acte, il ne le crée pas dans un lieu. Le monde disparaît d'un seul coup et l'anéantissement créé disparaît de lui-même, en sorte qu'il n'est pas besoin d'un autre anéantissement, lequel en appellerait encore un autre et ainsi de suite à l'infini.

Ceci est faux de deux façons : 1° L'anéantissement n'est pas un être intelligible dont on puisse supposer la création. Puis, si on admet qu'il existe, on ne peut supposer qu'il manque par lui-même, sans rien qui le fasse manquer. D'ailleurs pourquoi le monde manquerait-il ? Si l'anéantissement est créé dans l'essence du monde, il a son lieu en lui, et cela est absurde, parce que ce qui réside s'unit au lieu où il réside, et alors le monde et le néant seraient unis. S'ils ne sont unis qu'un instant, il se peut que leur réunion ne soit pas contradictoire ; mais alors l'anéantissement du monde n'a pas lieu. Enfin si l'anéantissement n'est pas créé dans le monde ni dans aucun lieu, comment son existence contrarierait-elle celle du monde ?

En second lieu il y a dans cette opinion une autre erreur, qui est que Dieu ne pourrait pas supprimer certaines substances du monde à l'exclusion des autres ; il ne pourrait produire qu'un anéantissement qui supprimerait toutes les substances du monde, parce que celles-ci n'étant pas dans un lieu, leur rapport au tout est d'une seule sorte.

Le second parti est celui des Kérâmites qui disent : l'acte de Dieu est celui de faire manquer ; et ceci exprime une réalité que Dieu produit en sa propre essence, et par laquelle le monde devient manquant. De même, pour ces théologiens, l'existence provient d'un acte de faire exister que Dieu produit en son essence et par lequel l'être devient existant.

Cela aussi est mauvais, puisque, d'après cette opinion, l'être de l'Eternel serait le lieu des choses produites. Ensuite c'est inintelligible, parce qu'on ne comprend l'acte de faire exister que comme se rapportant à une volonté et à une puissance. Affirmer quelque chose d'autre que la volonté, la puissance et l'existence de l'être voulu, ne se comprend pas. Il en est de même pour l'acte de faire manquer.

Le troisième parti est celui des Ach'arites. Ils disent : Les accidents se perdent par eux-mêmes, et l'on ne conçoit pas qu'ils subsistent, car, si on les supposait subsistants on ne concevrait plus qu'ils disparussent. Quant aux substances,

elles ne subsistent pas par elles-mêmes ; mais elles subsistent par la subsistance de quelque chose en dehors d'elles. Si Dieu ne créait pas leur durée, elles disparaitraient faute de quelque chose qui les fasse durer.

Cela encore est mauvais, parce qu'on contredit l'expérience des sens en prétendant que le noir ne dure pas et le blanc de même, et que Dieu renouvelle à chaque instant leur existence. L'intelligence est offusquée par cette idée, comme elle le serait si l'on disait que le corps humain est à chaque instant renouvelé. L'intelligence juge que les cheveux qui sont aujourd'hui sur la tête de tel homme sont ceux qui y étaient hier, et non pas des pareils, et son jugement est le même sur la noirceur des cheveux. — Il y a d'ailleurs une autre objection : Si ce qui subsiste subsiste par la durée d'un autre être, les qualités de Dieu doivent aussi subsister par la durée de quelque chose d'autre, et cette autre chose subsistante en requiert encore une autre qui subsiste, et ainsi de suite l'infini.

Le quatrième parti est formé par une autre fraction des Ach'arites. Ceux-ci disent : Les accidents se perdent par eux-mêmes. Quant aux substances, elles se perdent dès que Dieu ne crée plus en elles ni mouvement, ni repos, ni composition, ni dissociation ; car il est impossible qu'il subsiste un corps qui ne soit en repos ni ne se meuve ; en ce cas il disparait. Les deux fractions des Ach'arites inclinent à croire que faire manquer n'est pas un acte, mais seulement une abstention d'acte, parce qu'elles ne comprennent pas que le manque soit un acte.

Toutes ces opinions étant fausses, concluent les philosophes, il ne reste aucun moyen de prétendre que le monde puisse venir à manquer, même après qu'on l'a supposé produit ; et tout en accordant que l'âme humaine est produite, ils concluent à l'impossibilité de son anéantissement par des raisonnements analogues à ceux que nous venons d'indiquer. En général, d'après eux, tout ce qui subsiste par soi et non dans un lieu ne peut être conçu comme susceptible

de manquer après avoir été produit, que cette chose soit éternelle ou non. — Si on leur dit : Toutes les fois qu'on allume du feu sous l'eau, l'eau disparait, — ils répondent : elle ne se perd pas, mais elle se change en vapeur puis en air et la matière première, qui est le *hylê*, subsiste dans l'air ; elle est la matière qui avait la forme de l'eau ; elle n'a fait que dépouiller la forme aqueuse pour revêtir la forme aerienne. L'air à son tour, redevenant froid, s'épaissit et se change en eau, sans qu'aucune nouvelle matière soit produite. Les matières sont communes aux éléments ; les formes seules changent en elles.

La *réponse* à toute cette argumentation est que chacune de ces opinions que vous venez de mentionner peut être defendue ; nous prouverons que leur fausseté n'est pas évidente d'après vos principes parce qu'ils renferment eux-mêmes des erreurs du même genre. Mais nous serons brefs et nous nous bornerons à un seul point. Nous disons donc :

Pourquoi niez-vous que l'existence et le manque arrivent par la volonté du Tout-Puissant, et que, quand Dieu veut, il crée, et que, quand il veut, il anéantit ? C'est ce que l'on entend en disant qu'il a la puissance parfaite ; et lui cependant n'éprouve pas de changement en lui-même ; son acte seul change.

Quant à votre objection qu'il faut bien que de l'agent sorte un acte et qu'on ne voit pas en ce cas ce qui sort de lui, — nous y répondons : ce qui sort de lui, c'est ce qui est nouveau, c'est-à-dire le manque ; car le manque n'était pas, puis il se produit. Voilà ce qui sort de lui. — *Si vous dites :* Le manque n'est rien, comment donc sort-il de lui ? — *Nous répondons :* Il n'est rien, comment donc a-t-il lieu ? Dire qu'il sort de lui signifie seulement que ce qui a lieu se rapporte à sa puissance. Si on comprend que le manque ait lieu, pourquoi ne comprendrait-on pas qu'il se rapporte à sa puissance ? Quelle différence y a-t-il entre vous et celui qui nie absolument que les accidents et les formes puissent manquer ? Si le manque n'est rien, comment survient-il, comment

peut-on le qualifier de survenant et de nouveau ? Nous ne doutons pas qu'on ne puisse imaginer le manque comme survenant dans les accidents. Or ce dont on dit qu'il survient, sa survenance est intelligible, que l'on dise que c'est quelque chose ou que l'on dise que ce n'est rien. Donc rapporter à la puissance de Dieu ce fait intelligible d'avoir lieu, est aussi intelligible.

Si on dit : Cette conclusion ne s'impose que dans l'opinion de celui qui regarde comme possible que la chose manque après avoir existé, et auquel on demande : qu'est-ce qui est survenu ? Mais pour nous la chose existante ne se perd pas. La perte des accidents signifie seulement l'arrivée de leurs contraires qui sont existants, mais non pas l'arrivée du manque pur qui n'est rien. Comment en effet qualifierait-on de survenant ce qui n'est rien ? Quand les cheveux blanchissent, ce qui survient c'est seulement la blancheur, laquelle existe ; mais nous ne disons pas que ce qui survient est le manque du noir.

Ce raisonnement est mauvais pour deux raisons : *Première raison :* La survenance du blanc contient-elle ou non le manque du noir ? S'ils disent non, ils outragent l'intelligence ; s'ils disent oui, alors le contenant est-il ou non identique au contenu ? S'ils disent : il est identique, ils affirment une contradiction, parce qu'une chose ne se contient pas elle-même ; et s'ils disent : il est autre, alors cet autre est intelligible ou non. S'ils disent : il n'est pas intelligible, comment savent-ils qu'il est contenu ? Le jugement qu'il est contenu prouve qu'il est intelligible. S'ils disent : il est intelligible, alors ce contenu intelligible qui est ici le manque du noir est éternel ou produit. S'ils disent qu'il est éternel, c'est absurde ; et s'ils disent qu'il est produit, alors comment ce qui est qualifié de produit ne serait-il pas intelligible ? S'ils disent : il n'est ni éternel ni produit, c'est absurde, parce que, avant l'arrivée du blanc, si l'on dit : la noirceur manquait, on ment, et si on le dit après, on dit vrai. Donc le manque est survenu sans aucun doute, et ce fait qu'il est

survenu est intelligible, et il peut être rapporté à la puissance du Tout-puissant.

Deuxième raison : Parmi les accidents, il y en a qui ne manquent, d'après eux, que par leurs contraires. Or le mouvement n'a pas de contraire. L'opposition entre lui et le repos est, pour eux, l'opposition de l'avoir et du non-avoir, c'est-à-dire celle de l'être et du non-être. Le repos signifie le manque du mouvement ; et quand le mouvement vient à manquer, le repos n'est pas son contraire, mais il en est le pur défaut. Il en est de même des qualités qui font partie des perfections humaines, comme l'impression des silhouettes des objets visibles sur les humeurs glacées de l'œil, ou l'impression des formes des objets intelligibles dans l'âme. Ces phénomènes se ramènent à une existence qui s'ouvre sans que son contraire manque, et lorsqu'ils cessent, c'est une existence qui manque, sans que son contraire survienne. Leur cessation signifie donc la survenance du manque pur. Ainsi l'on comprend que le manque ait lieu survenant après une existence, mais on ne comprend pas qu'il ait lieu par lui-même ; et même s'il n'est rien, on comprend qu'il se rapporte à la puissance du Tout-Puissant. Il est donc, en définitive, constant que toutes les fois qu'on imagine que quelque chose arrive par la volonté éternelle, il n'y a pas lieu de distinguer si ce qui arrive est un manque ou une existence.

(A suivre.) Bon CARRA DE VAUX.

SADJARAH MALAYOU.

XXVII[e] Récit.

L'auteur de l'histoire dit : On rapporte que *Sultan Menâwer Châh*, roi de *Kempar*, laissa à sa mort un fils nommé *Radja Abdallah*, qui lui succéda sur le trône, et s'en alla présenter son hommage à *Malaka*. Le *Sultan Mahmoud* le prit pour gendre, et lui donna pour épouse sa fille qui était la sœur de *Radja Ahmed*. Il fut de nouveau proclamé au son du tambour royal à *Malaka*, et titré : *Sultan Abdallah*. Après cela il s'en revint à *Kempar*. A quelque temps de là, le bandahara *Poutih* retourna vers la miséricorde de Dieu, dans le pays qui est éternel, et *Sultan Mahmoud* procéda aux cérémonies selon la coutume. Après que le bandahara eût été enterré, le *Sultan Mahmoud* ordonna qu'on assemblât ceux qui pouvaient justement aspirer à la charge de bandahara. Or, à cette époque, il y avait neuf hommes qui pouvaient être faits bandahara. Le premier était *Padouka Touan*, le second *Toun Zëin al Abedin*, le troisième *Toun Talâni*, le quatrième *Sri Nara Diradja*, le cinquième *Sri Maharadja*, le sixième *Sriwa Radja*, le septième *Toun Abou Saïd*, le huitième *Toun Abdoul* et le neuvième *Toun Bidjâya Mahamantri*. Tous se tenaient debout et rangés en présence du *Sultan Mahmoud*. Le Prince leur dit : « Orang-kaya ! lequel d'entre vous va devenir bandahara ? » *Padouka Touan* répondit : « Nous tous ici présents, au nombre de neuf, nous sommes aptes à devenir bandahara, mais celui d'entre nous, quel qu'il soit, que désignera Sa Majesté, c'est lui qui deviendra bandahara. » Or la mère du *Sultan Mahmoud*, sœur de *Tâhir Motâhir*, se tenait derrière la porte et

guettait. Elle dit au Prince, son fils : « C'est *Pâ-Motâhir* qu'il faut faire bandahara, si le Prince aime bien sa sœur. » Le *Sultan Mahmoud* dit alors : « *Pa-Motâhir* est fait bandahara. » Tous approuvèrent unanimement que *Sri Maharadja* fût fait bandahara. Un vêtement d'honneur lui fut donné suivant la coutume, et il fut en outre gratifié d'un kriss de *Banda*, avec sa garniture complète. Suivant la coutume des anciens temps, quand un homme devenait bandahara, ou panghoulou bandahari, ou temonggong, ou mantri, il était gratifié d'un badjou de fine étoffe et d'un kriss avec sa garniture complète. Le panghoulou bandahari, le temonggong et le paramantri n'avaient pas la coupe. Quant au bandahara il avait la coupe et l'encrier. Le temonggong recevait la lance ornée du tetampan.

Après que *Sri Maharadja* eût été choisi pour bandahara, le pays de *Malaka* devint de plus en plus prospère et peuplé, car le bandahara *Sri Maharadja* était animé d'un grand zèle, juste, libéral, sage et habile à gouverner les hommes et à protéger les marchands étrangers. C'était la coutume des navires des pays sur le vent, que lorsqu'ils devaient lever l'ancre pour quitter *Malaka*, sur la demande du pilote, le nakhoda et tous les marchands du port leur fournissaient des bananes, des aïguilles, de l'eau de la colline des Chinois, et le bandahara *Sri Maharadja* venait en aide aux équipages. Après cela ils mettaient à la voile.

Le bandahara *Sri Maharadja* était plus grand que les autres bandahara. S'il siégeait au baley il était assis sur une natte faite de patchar. Sous cette natte de patchar un tapis etait étendu. Si un radja venait, il ne descendait pas, il se contentait de lui faire signe de la main, en disant : « Montez, Seigneur ! » Mais quand c'était le Prince royal, futur successeur du trône, alors il descendait. Si c'était le roi de *Pâhang* qui se présentait, le bandahara *Sri Maharadja* se tenant debout, le roi de *Pâhang* montait s'asseoir à la place occupée par le bandahara, et le bandahara s'asseyait alors à côté de lui.

Le bandahara *Sri Maharadja* avait de nombreux enfants ; l'aîné de tous, un garçon, se nommait *Toun Hassan*. Il était très beau et très brave. Il était devenu temonggong en remplacement de son père. L'office special du temonggong etait de ranger en ordre les personnes qui mangeaient au baleirong. Quand le temonggong *Toun Hassan* présidait à la mise en place des convives, il portait un habillement complet, il avait un kaïn montchong, un sabey, un destar, un halamin avec un bouquet de fleurs dans les cheveux, il portait aussi des boutons. Il circulait sur le naga-naga, rangeait les convives et avec son éventail indiquait à chacun d'eux sa place, comme aurait fait un pendikir sachant danser. Ce fut *Toun Hassan* le temonggong qui, le premier, fit descendre plus bas le badjou malais, alonger les manches et élargir les poignets. Autrefois le badjou malais était etroit et court. Aussi fut-il chansonné par les jeunes gens qui le surnommèrent : tailleur au badjou de quatre coudées.

De son côté le bandahara *Sri Maharadja* était très beau et grand ami de la parure. Six fois par jour il changeait de vêtement et il avait tout prêts un millier de badjous de diverses espèces. Il était coiffé d'un destar de couleur enrichi de vingt ou trente ornements. Un grand miroir aussi haut que lui debout était tout prêt. Quand le bandahara *Sri Maharadja* était habillé, qu'il avait mis son badjou, son kaïn, son kriss, son sabey, il montait s'asseoir sur son escarpolette. Alors il demandait à son épouse : - Madame, quel est le destar qui va le mieux avec mon kaïn et mon badjou ? » La femme du bandahara répondait : « Tel destar convient le mieux. » Et quel que fut le destar indiqué par son épouse, c'etait celui-là que prenait le bandahara *Sri Maharadja*. Tel était le naturel du bandahara *Sri Maharadja*, et dans ce temps-là il n'y avait personne d'égal à lui.

Un jour que le bandahara *Sri Maharadja* siégeait en public, il demanda aux gens qui étaient présents : « Lequel est le plus beau de moi ou de *Si Hassan ?* » Tous répondirent en s'inclinant : « Certainement le dâtou est plus beau

que son fils ! » Le bandahara répliqua : « En disant cela, vous vous trompez, j'ai sous les yeux mon miroir, et *Si Hassan* est le plus beau, car c'est un jeune homme, mais moi je suis un peu plus agréable. » Tous les assistants répondirent : « C'est réellement vrai, comme le dit le dâtou ! »

Le bandahara *Sri Maharadja* avait encore un autre fils nommé *Toun Biâdjid Roupat*, titré *Sri Outâma*. Il épousa *Toun Tchandra Pandjang*, fille de *Sri Bidja Diradja*, le dâtou *Bengkok*. Il engendra un fils nommé *Toun Abdallah*, et il eut un autre enfant qui eut le titre de *Toun Lilâ Wangsa*, avec une concubine du bandahara *Sri Maharadja*. On rapporte que l'orangkaya *Toun Abou Saïd* épousa une femme nommée *Benggala* habitante de la colline, et qu'il en eut un fils, l'orangkaya *Toun Hassan*. Quant à *Toun Hassan*, le temonggong, le propre fils du bandahara *Sri Maharadja*, il engendra un fils nommé *Toun Mada Ali*, qui était extrêmement beau. Celui-ci engendra *Toun Djinal*, qui se maria avec *Toun Tchina*. Il engendra *Toun Kangkang* surnommée *Dâtou Sayang*. Elle se maria avec *Toun Mahmoud* titré *Padouka Radja*. Celui-ci engendra *Toun Mamad* titré bandahara *Padouka Radja*, lequel épousa *Toun Aminah*.

Toun Kâdout, petit-fils de *Sri Amar Bangsa*, titré dâtou *Bandahara d'Atchéh*, avec *Toun Aminah*, engendra trois fils et une fille, savoir : la fille nommée *Toun Gemoq*, un fils nommé *Toun Anoum*, titré *Sri Maharadja*, qui devint bandahara, un second fils, nommé *Toun Djinal* titré bandahara *Padouka Radja*, qui devint aussi bandahara, et un troisième fils, de la concubine du dâtou *d'Atchéh* nommée *Toun Rambou*, qui fut titré *Sri Padouka Touan* et devint panglima du port d'Atchéh.

Quant au bandahara *Sri Maharadja Toun Anoum*, il eut trois enfants. L'aîné nommé *Toun Kiyâyi*, titré *Padouka Maharadja*, une fille nommée *Toun Amas Irong*, une autre nommée *Toun Poutih*, laquelle se maria avec *Toun Ahmed*, fils du dâtou *Sakoudy*. *Toun Ahmed* engendra *Toun Mah-*

moud, titré *Toun Narawangsa*, lequel épousa une fille de *Toun Isop Berakah* et engendra *Toun Isop Misy* titré bandahara *Sri Maharadja*. C'est lui qui est surnommé le dâtou *Bandahara Toua*. Il engendra *Toun Ahmed* titré *Padouka Radja*, lequel se maria avec *Toun Kungkang*. Il engendra *Toun Sri Lânang* titré *Padouka Radja*, et le bandahara *Padouka Maharadja*, et *Sri Padouka Touan*, et *Sri Nara Diradja*, et une fille, la dernière, nommée *Toun Poutih*.

Toun Abdoul, cadet du bandahara *Sri Maharadja*, titré *Sri Narawangsa* eut de nombreux enfants, beaucoup de fils et une seule fille qui se maria avec l'orangkaya *Toun Rana*. Celui-ci engendra *Toun Abdullah* et *Toun Hidoup Pandjang*, père du dâtou *Djawa*. Le dâtou *Djawa* engendra le dâtou *Sunggora* et une fille nommée *Toun Manda*, enfant adoptée par *Sri Nara Diradja*..........

Le pangeran de *Sourabaya*, qui se nommait *Pâtih Adem* vint à *Malaka* présenter son hommage au *Sultan Mahmoud*. Il fut gratifié par le Sultan d'un vêtement d'honneur, et reçut de nombreuses marques d'estime du Prince qui le mit au rang des Mantri. Un jour que *Pâtih Adem* était assis au baley de *Sri Nara Diradja*, parut *Toun Manda*, encore petite enfant commençant à savoir courir çà et là. *Toun Manda* accourut auprès de *Sri Nara Diradja*. *Sri Nara Diradja* dit : « *Pâtih Adem* ! écoutez ces paroles de mon enfant : elle veut prendre pour époux *Pâtih Adem*. »

Pâtih Adem sourit en disant : « Oui, c'est bien ! » Quand fut arrivée la mousson pour le retour à Java, *Pâtih Adem* demanda la permission de prendre congé au *Sultan Mahmoud*. Le Sultan le gratifia d'un vêtement d'honneur et d'autres beaux présents. Alors *Pâtih Adem* racheta une petite fille de l'âge et de la taille de *Toun Manda*, et l'emmena avec lui à *Sourabaya*. Quand il fut arrivé à *Sourabaya*, il la fit élever avec beaucoup de soins. Après quelque temps, l'enfant étant devenue grande, il lui parut convenable de la marier, puis il fit ses préparatifs de départ pour *Malaka*. Il choisit quarante jeunes fils de *priyayi* (officiers) qui étaient

très beaux, avec quelques centaines d'hommes d'élite et il partit avec eux. A son arrivée à *Malaka*, *Pâtih Adem* alla trouver *Sri Nara Diradja*, et lui dit : « Je suis venu ici pour vous demander l'exécution de la promesse que vous m'avez faite de me marier avec votre enfant » *Sri Nara Diradja* répondit : « Je n'ai nullement promis de marier ma fille avec vous. » *Pâtih Adem* répliqua : « Ne m'avez-vous pas dit au moment où votre fille courait çà et là devant nous : « *Pâtih Adem !* écoutez les paroles de mon enfant, elle dit qu'elle veut se marier avec vous ! » - C'est vrai, répondit *Sri Nara Diradja*, je l'ai dit, mais je plaisantais avec vous. » « Est-ce donc la coutume de plaisanter en pareille matière ? » dit *Pâtih Adem*, et il retourna dans le lieu où il demeurait. Il pensa dans son cœur pour enlever de force *Toun Manda*. Celle-ci devenue grande occupait son habitation personnelle. *Pâtih Adem*, avec de l'or gagna le gardien de la porte de *Sri Nara Diradja*, et lui dit : « Laissez-moi entrer avec mes quarante *priyayi*. Le gardien de la porte y consentit et livra l'entrée de la maison de *Toun Manda*. Séduit par le gain, il abandonna sa fidélité. Il est bien vrai comme l'a dit *Ali*, le Prince des Croyants : « Il est parfaitement inutile de faire du bien aux gens de basse extraction. »

Une nuit donc *Pâtih Adem* entra avec les quarante *priyayi* qu'il avait choisis, et monta dans la chambre de *Toun Manda*. Celle-ci voulut fuir, mais elle fut saisie par *Pâtih Adem*. Les gens firent grand tumulte et informèrent *Sri Nara Diradja*. Furieux il donna l'ordre de rassembler ses hommes ; ils arrivèrent en armes et cernèrent l'habitation de *Toun Manda*. *Pâtih Adem* était assis tout contre *Toun Manda*, dont il pressait la cuisse, il délia son ceinturon et le fixa d'un bout à la taille de *Toun Manda* et d'autre bout à sa propre taille, puis il dégaîna son kriss. Alors les assaillants apparurent en armes, les *priyayi* firent résistance, mais en rangs pressés tous périrent et furent tués. On dit à *Pâtih Adem* que le pangéran un tel et ses hommes étaient morts, et *Pâtih Adem* répondit : « Puissé-je mourir de même ! »

On dit ensuite à *Pâtih Adem* que tous les quarante *priyayi* avaient péri, et il s'écria : « Tous ces enfants, sont morts pour moi ; je mourrai avec eux ! »

Les assaillants étant montés dans la chambre, virent *Pâtih Adem*, assis et le corps pressé contre celui de *Toun Manda*. Il s'écria : « Si vous me tuez, moi je tue l'enfant de votre maître ! » *Sri Nara Diradja* informé de l'attitude de *Pâtih Adem* s'écria : « Ne tuez pas *Pâtih Adem*, de peur qu'il ne tue mon enfant. Si mon enfant périssait, la terre entière de Java, pour moi, ne serait pas l'équivalent. »

Pâtih Adem ne fut pas tué, et *Sri Nara Diradja* lui donna *Toun Manda* pour épouse. Tant qu'il fut à *Malaka*, *Pâtih Adem* ne s'éloigna jamais de *Toun Manda*, même à quelques pouces de distance, il ne cessa jamais d'être partout et toujours auprès d'elle. Quand la mousson pour le retour à Java fut arrivée, *Pâtih Adem* s'en alla auprès de *Sri Nara Diradja* lui demander permission de partir pour Java, et d'emmener avec lui *Toun Manda*. *Sri Nâra Diradja* l'accorda. Alors *Pâtih Adem* se présenta devant le *Sultan Mahmoud*, lui demandant permission de retourner à Java. Le *Sultan Mahmoud* le gratifia d'un habillement d'honneur complet et lui fit de beaux présents. Après cela *Pâtih Adem* s'en retourna à Java. Après quelque temps de voyage il arriva à *Sourabaya*. Il eut de *Toun Manda* un fils qui fut nommé *Pâtih Hosseïn*. C'est ce pangéran de *Sourabaya* dont un arrière petit-fils fut tué par amok.

Après quelque temps l'épouse du *Sultan Mahmoud*, mère de *Radja Ahmed*, étant morte, le *Sultan Mahmoud* fut fort affligé. Le Prince demanda au bandahara et aux Grands : « Vous tous, Orangkaya ! quel est votre avis ? Le pays de *Malaka* est maintenant sans reine. » Tous les Grands s'inclinant répondirent : « Quelle est la fille de radja que Monseigneur veut demander en mariage, pour que nous agissions ? « Le *Sultan Mahmoud* dit : « Si nous prenions pour épouse la fille d'un radja, il y aurait des radja qui feraient de même. Celle que Nous voulons pour épouse, c'est

une princesse qui ne puisse pas être à un radja. C'est celle-là seulement et nulle autre que Nous voulons épouser. Nous voulons demander la princesse du mont *Lédang*. Nous chargeons le laksamana et *Sang Satiya* de cette mission. » Le laksamana et *Sang Satiya* répondirent : « C'est bien, Monseigneur ! » *Toun Mamat* reçut l'ordre d'emmener les gens d'*Indraghiri* pour déblayer le chemin ; *Toun Mamat* était le chef des gens d'*Indraghiri*. Le laksamana et *Sang Satiya* partirent avec *Toun Mamat*. Au bout de quelque temps de voyage, ils arrivèrent au pied du Mont *Lédang*. Le Laksamana, *Sang Satiya* et *Toun Mamat* avec les hommes qui les accompagnaient se mirent à faire l'ascension de la montagne. Le chemin était extrêmement difficile, et quand ils furent arrivés vers la moitié de la montagne, le vent souffla avec une violence telle qu'ils furent dans l'impossibilité de monter plus haut. Alors *Toun Mamat* dit au laksamana et à *Sang Satiya* : « Orangkaya ! arrêtez-vous ici, et permettez que je monte ! » Le laksamana et *Sang Satiya* dirent : « C'est bien ! » *Toun Mamat* partit alors avec deux hommes qui étaient très agiles, et il se mit en chemin avec eux gravissant la montagne de *Lédang*. Ils arrivèrent jusqu'aux bambous mélodieux, le vent soufflait avec une telle force qu'il leur semblait qu'ils allaient voler au milieu des nuages qu'ils touchaient. Alors ces bambous mélodieux firent entendre une musique ravissante, les oiseaux qui volaient s'arrêtaient pour en jouir, et les bêtes sauvages écoutaient avec étonnement. *Toun Mamat* se trouva alors à l'entrée d'un jardin merveilleux, il y pénétra et vit alors qu'il y avait dans ce jardin une multitude de fleurs et de fruits de toutes sortes dans des vases de diverses formes. Ensuite *Toun Mamat* vit que ce jardin était peuplé d'oiseaux qui faisaient entendre des chants de tous genres. Il y en avait qui ressemblaient à des gens qui sifflent, d'autres à des gens qui jouent de la flûte, d'autres à des gens qui parlent, d'autres à des gens qui débitent des vers, d'autres à des gens qui chantent des couplets, d'autres à des gens qui dialoguent entre eux.

Les orangers et les citronniers jetaient des cris joyeux, les orchidées poussaient des soupirs, les grenades souriaient et les fleurs qui donnent l'eau de rose faisaient des pantouns, disant :

Çà et là les dents grincent,
Pour manger le poisson dans l'étang.
La graisse des œufs coule goutte à goutte,
Les écailles sont adhérentes à la poitrine.

La fleur bleue du tandjong disait :

Dang Nila tient sur ses genoux le plateau à bétel,
Avec les fruits du berimbang et du pidada.
Est-ce que vous êtes atteint de folie ?
L'oiseau s'envole, le poivre est broyé.

Toun Mamat était saisi d'étonnement et d'admiration, en contemplant la merveilleuse beauté de ce jardin. Il vit dans ce jardin un baley dont tous les meubles etaient en os, et dont le toît était formé de cheveux. Dans ce baley il y avait une vieille femme de belle mine portant un vêtement flottant. Quatre jeunes femmes étaient auprès d'elle. La vieille femme demanda à *Toun Mamat* : « Quelle personne êtes-vous et que voulez-vous » ? *Toun Mamat* répondit : « Nous sommes de *Malaka*, notre nom est *Toun Mamat* ; Nous avons reçu l'ordre du *Sultan de Malaka* de demander la main de la princesse du *Mont Lédang*. Le laksamana et *Sang Satiya* sont au bas de cette montagne, ils n'ont pu monter et m'ont envoyé. Et vous, qui êtes-vous ? Quel est votre nom ? » La femme répondit : « Mon nom est *Dang Râya Râni*, c'est moi l'intendante de la princesse du *Mont Ledang*. Attendez-moi ici, laissez-moi rapporter vos paroles à la princesse. » Et *Dang Râya Râni* disparut avec les quatre femmes qui se tenaient auprès d'elle. Au bout d'un instant apparut une vieille femme au dos voûté, courbée en trois. Elle dit à *Toun Mamat* : » Toutes les paroles que vous avez prononcées ont été rapportées par *Dang Râya Râni* à la princesse du *Mont Lédang*. Voici ce qu'a dit la princesse :

« Si le Roi de *Maluka* désire m'obtenir, qu'il me fasse un pont d'or et un d'argent, depuis *Malaka* jusqu'à la montagne de *Ledang*, et pour cadeau de noces qu'il me donne sept plateaux de cœurs de moustiques, sept plateaux de cœurs de *kouman*, une jarre de larmes, une jarre de sève de jeune aréquier, une tasse du sang du roi, et une tasse du sang du fils du roi qui s'appelle *Radja Ahmed*. S'il est en son pouvoir de faire cela, le désir du roi de Malaka sera accueilli. » Ces paroles dites, elle disparut.

Suivant un certain récit, la vieille femme qui avait ainsi parlé, n'était autre que la princesse du *Mont Lédung* elle-même qui avait ainsi pris la figure d'une vieille femme. Après cela *Toun Mamat* descendit de la montagne pour revenir auprès du laksamana et de *Sang Satiya*. Toutes les paroles de la princesse du *Mont Lédang* furent répétées par lui au laksamana et à *Sang Satiya*. Alors le laksamana, avec tous ses compagnons, descendit en bas de la montagne de *Lédang*, et se mit en route pour revenir à *Malaka*. Après quelque temps en chemin, il arriva à *Maluka*. Le laksamana, *Sang Satiya* et *Toun Mamat* entrèrent en la présence du *Sultan Mahmoud*, et lui rapportèrent toutes les paroles qu'ils avaient entendues. Le *Sultan Mahmoud* dit : « Nous pourrions exécuter tout cela, mais quant à l'extraction du sang, Notre cœur n'y est nullement disposé. Ainsi arrêtons-Nous là ! »

Et Dieu sait parfaitement ! C'est en Lui *qu'est notre recours et notre refuge !*

XXVIIIe Récit.

L'auteur de l'histoire dit : On rapporte que *Radja Merlang* roi d'*Indraghiri* était mort à *Malaka*, laissant un fils, nommé *Radja Nara Singa*, qu'il avait eu de la princesse royale, fille du défunt roi de *Malaka*. Le peuple d'*Indraghiri* était encore sous l'autorité du Prince. Dans ce temps là, les fils de famille d'*Indraghiri* n'étaient pas respectés par

ceux de *Malaka*. Lorsque ces derniers allant se promener de côté et d'autre, rencontraient un bourbier ou un cours d'eau, s'ils voyaient de jeunes nobles d'*Indraghiri*, ils les appelaient et se faisaient porter à dos pour passer le bourbier, chacun des jeunes nobles d'*Indraghiri* portant ainsi successivement deux ou trois jeunes nobles de *Malaka*. Alors les gens d'*Indraghiri* vinrent dire à *Radja Nara Singa* : « Monseigneur, nous venons vous demander la permission de nous en retourner à *Indraghiri*, car nous ne pouvons supporter plus longtemps de rester ici, les jeunes nobles de *Malaka* ne nous traitent pas comme leurs égaux, mais ils font de nous des serviteurs ! » *Radja Nara Singa* dit : « C'est bien ! » et il alla se présenter devant le Sultan *Mahmoud*. En ce moment là le Prince tenait son audience publique. *Radja Nara Singa* s'inclinant devant Sa Majesté le Sultan *Mahmoud*, lui dit : « Monseigneur, si c'est une grâce de Votre Majesté, je voudrais obtenir permission de m'en retourner à *Indraghiri* ; il est bien vrai que c'est un pays qui m'a été concédé par Votre Majesté, mais je ne l'ai pas encore vu. » Le Sultan *Mahmoud Chah* ne lui permit pas de retourner dans son royaume. Mais au bout de quelque temps, *Radja Nara Singa* s'échappa et partit pour *Indraghiri*. En y arrivant il trouva le trône occupé par *Maharadja Isop*, fils de *Maharadja Touban*, lequel était frère de *maharadja Merlang*. Dès que *Radja Nara Singa* fut arrivé, *Maharadja Isop* fut chassé par *Toun Ketchil* et *Toun Ali*, deux *orangkaya* du pays d'*Indraghiri*. *Radja Isop* s'enfuit auprès du roi de *Linggâ*, *Maharadja Trengganou*, qui le prit pour gendre. Il eut beaucoup d'enfants, et il fut fait roi à *Linggâ*, à la mort de *Maharadja Trengganou*. Quant à *Radja Nara Singâ*, il monta sur le trône d'*Indraghiri*, et *Toun Ketchil* devint son bandahara.

Sultan *Mahmoud*, roi de *Malaka*, envoya au pays de *Kling* acheter des étoffes de coton de quarante espèces différentes, dans chaque espèce quarante pièces, et dans chaque pièce quarante sortes de dessins de fleurs. Le Prince chargea

Hang Nadim d'aller au pays de *Kling* acheter ces étoffes. *Hang Nadim* était d'ancienne origine, enfant de *Malaka*. Il était de la famille du bandahara *Sri Maharadja* et gendre du laksamana. *Hang Nadim* partit à bord d'un navire de *Hang Isop*, car dans ce temps-là les gens de *Malaka* possédaient de nombreux navires. Il mit à la voile pour *Kling*. Après quelque temps de navigation, il arriva au pays de *Kling*. Il entra aussitôt en présence du roi, et lui exposa les desirs du Sultan *Mahmoud*. Le roi de *Kling* ordonna qu'on rassemblât tous les gens qui savaient peindre, et les peintres de *Kling* ainsi rassemblés se trouvèrent au nombre d'environ cinq cents. Le roi leur ordonna de faire les travaux que demandait le roi de *Malaka*. Tous se mirent à l'œuvre. Après qu'ils eurent montré leurs dessins à *Hang Nadim*, celui-ci n'en fut pas satisfait. Alors ils en firent d'autres, mais ils ne plurent pas davantage à *Hang Nadim*. Les artistes de *Kling* se mirent à dessiner quelques dizaines de nouveaux modèles, mais *Hang Nadim* n'en fut pas encore content. Alors ils lui dirent : « C'est là tout ce que nous savons faire, s'il y a d'autres modèles, nous ne les connaissons pas ; donnez-nous donc un modèle, à vous, afin que nous le dessinions. » *Hang Nadim* leur dit : « Demandez de l'encre pour que je fasse ce modèle. » Un kling en apporta à *Hang Nadim* et celui-ci dessina sur le papier des fleurs selon son goût. Tous les dessinateurs de *Kling*, en le voyant dessiner demeurèrent étonnés et émerveillés de son habileté. Quand il eut achevé son dessin, il le présenta aux dessinateurs de *Kling*, en leur disant : « Voici les fleurs que je voudrais ; je desire que vous en fassiez de pareilles. » Mais ils ne purent pas dessiner, leurs mains tremblaient. Alors ils dirent : « Nous allons les emporter et nous les dessinerons à la maison. » *Hang Nadim* dit : « C'est bien, » et ils s'en allèrent pour dessiner. Après qu'ils eurent orné de leurs dessins les étoffes selon le desir du cœur de Sultan *Mahmoud*, ces pièces furent confiées à *Hang Nadim*. La mousson de retour étant arrivée, *Hang Isop* voulut s'en revenir, et

Hang Nadim monta sur le navire de *Hang Isop*. Or *Hang Isop* avait fait du commerce avec un *Sidi*, serviteur de Dieu. Au dire du *Sidi*, *Hang Isop* lui devait encore un peu d'or. *Hang Isop* le niant absolument, ils se disputèrent. « Qu'est-ce que c'est donc que ce *Ouali* qui accuse faussement les gens ? Son nom est sans doute : le pénis ! Le *Sidi* répliqua : « Eh ! *Isop !* moi, je suis un serviteur de Dieu, et toi tu donnes tes testicules. Va-t'en donc ! Tu périras en route ». *Hang Nadim* s'inclinant devant le *Ouali*, lui dit : « Seigneur, je vous demande pardon, mais je ne suis pour rien dans cette affaire. » Le *Ouali* frottant doucement le dos de *Hang Nadim*, lui répondit : « *Nadim, Nadim !* toi, je te donne ma bénédiction. » Le *Sidi* retourna dans sa maison et *Hang Isop* mit à la voile pour revenir à *Malaka*. Quand il fut parvenu dans la mer de *Silan*, tout à coup, sans qu'il y eut ni pluie, ni tempête, son navire avec ce qu'il contenait fut englouti. *Hang Nadim* avec quelques hommes se sauva sur un sampan avec une faible partie de ses richesses et gagna la terre de *Silan*. Le roi de *Silan* informé, manda *Hang Nadim*, et lui ordonna de fabriquer une lanterne avec des coques d'œufs. *Hang Nadim* la fabriqua, la décora de fines gravures, puis il alluma une bougie ; l'aspect en était magnifique. Il la présenta au roi de *Silan* ; Sa Majesté le gratifia d'un présent et voulut le retenir. Mais *Hang Nadim* s'échappa et passa à bord d'un navire, monté par des gens de *Malaka*. Arrivé à *Malaka*, il entra en la présence du Sultan *Mahmoud*. De toutes les étoffes de coton qu'il avait achetées il ne possédait plus que quatre pièces, les seules qui eussent été sauvées ; il les présenta au Sultan *Mahmoud*. Mais Sa Majesté ayant su que *Hang Isop* avait été frappé par la malédiction du *Sidi* demanda : « Pourquoi *Hang Nadim* a-t-il pris passage sur le navire de *Hang Isop ?* » *Hang Nadim* répondit : « Je suis monté à bord du navire de *Hang Isop*, parce qu'il était prêt à mettre à la voile, tandis que les autres navires ne partaient que plus tard. Si j'avais attendu ces navires, je n'aurais pu me pré-

senter que tardivement devant Sa Majesté. » Le Sultan *Mahmoud* fut extrêmement irrité contre *Hang Nadim*.

Le laksamana *Hang Touah* étant mort, *Khodja Hosséin* succéda à son beau-père et devint laksamana. Il eut de la fille du laksamana *Hang Touah*, un fils nommé *Toun Abdallah*.

Dieu sait parfaitement ; c'est en Lui qu'est notre recours et notre refuge !

ARIS. MARRE.

COMPTES-RENDUS.

Muhammeds Lehre von der Offenbarung quellenmässig untersucht von Dr. Otto Pautz. In-8, VI-304 S. ; Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1898.

On a écrit sur Mahomet et la religion fondée par lui quantité de livres d'étendue et de valeur très inégales. Beaucoup sont surtout remplis de recherches et de détails biographiques. D'autres, qui prétendent s'attacher davantage au côté doctrinal du sujet, ne l'exposent pourtant pas de façon assez suivie, assez systématique ; ils ont recueilli çà et là et ils accumulent des traits plus ou moins fidèles, plus ou moins frappants, mais sans en former un de ces tableaux d'ensemble qui nous laissent une impression nette et durable.

Autre est le plan, autre aussi la manière de M. le Dr Pautz. Les données purement historiques sont en dehors de son cadre ; elles ne l'intéressent que dans la mesure où elles aident à mieux saisir la portée des affirmations dogmatiques et des prescriptions morales. Quant à ces affirmations et ces prescriptions, il veut, en les rattachant à l'idée de la *révélation* qui leur sert de base, les éclairer par ce rapprochement même, ainsi que par leur confrontation mutuelle.

Quatre questions, traitées en autant de chapitres, attirent successivement son attention : comment Mahomet concevait-il *sa mission de prophète ?* — comment concevait-il l'*essence de sa révélation ?* — quel est *le contenu de cette révélation ?* — quels en sont *les organes* et de quelles garanties nous apparaissent-ils revêtus ? Chacun de ces points est l'objet d'un examen approfondi et très documenté. Les sources principales, auxquelles l'auteur en appelle sans cesse, sont naturellement, après le Koran lui-même, ses commentateurs arabes, et en tout premier lieu Baiḍâwî, puis les répertoires de traditions, celui de Buḥârî notamment, et, pour la connaissance indispensable des faits, la Vie d'Ibn Hišâm. Le commentaire de Baiḍâwî est cité d'après l'edition de Fleischer, et le *Recueil des traditions mahométanes* de Buḥâri, d'après l'édition de Krehl. Les nombreuses citations intercalées dans le texte même, quelques-unes en arabe, rendent la lecture du livre de M. Pautz moins coulante, plus laborieuse ; mais ce désagrément tout superficiel est compensé par tant d'avantages que les esprits sérieux, désireux de s'instruire avant tout, ne songeront pas à s'en plaindre. Encore moins se plaindront-ils de l'abondance des notes et des références marginales : grâce à elles, chacun saura où trouver, au besoin, pour les assertions de l'auteur, d'utiles éléments de contrôle et d'éclaircissement.

A remarquer, dans le second chapitre, une étude très compréhensive sur le dogme de la prédestination absolue. Après avoir analyse et comparé tous les textes inspirés qui se rapportent a la question, M. Pautz croit pouvoir conclure, à l'encontre de presque tous les exégetes et theologiens musulmans, que la prédestination et le fatalisme qui en découle, sont étrangers à la pensée de Mahomet. Le vrai moyen d'harmoniser tous les témoignages ne serait-il pas plutôt, ici comme ailleurs, de tenir compte davantage de la succession chronologique des diverses sourates ? Sur ce point et sur plusieurs autres, tels que l'attitude gardée et recommandée à l'endroit du paganisme, du judaısme, du christianisme, on voudrait retrouver, plus nettement accusée, la trace de cette évolution essentiellement opportuniste, qui de Mahomet, moraliste et réformateur paisible, fit le prophete fougueux, l'apôtre intolérant et guerrier que nous montre la derniere période de sa vie.

M. Pautz se glorifie, et a juste titre, de « n'être pas de ceux que des idées étroites et des préventions empêchent de reconnaître hors de leur parti et de leur confession autre chose que des vices et des perversités ». Que d'ailleurs il réclame contre l'appréciation absolue qui, sans plus de façon, traite Mahomet de menteur impudent et d'imposteur parfaitement conscient, c'est chose assurément très permise et tres compréhensible. Mais, quand il va jusqu'a nous présenter le « prophete » comme « guidé toujours par le pur zele de la religion », comme « n'ayant jamais, dans ses actes et ses discours, poursuivi des vues égoïstes ou un intérêt personnel », comme « un caractere désintéressé et plein d'abnégation », nous avons sans doute le droit de lui demander ses preuves. Tout au moins aurait-il dû rencontrer et essayer de réfuter les principales objections qui, en présence d'un tel éloge, surgissent nécessairement dans l'esprit de quiconque a parcouru le Ḳoran avec un peu d'attention. Comment, en effet, pour ne pas parler d'autres variations ou rétractations incontestables et incontestées, concilier avec une parfaite droiture d'intention ces concessions relatives à l'idolâtrie dont font foi la sourate LIII et la sourate CVI, concessions si inexplicables au point de vue des principes, si énormes, que bientôt une nouvelle revélation sera alleguée pour les rapporter et les annuler ? Non moins étranges sont ces dispenses exceptionnelles et exorbitantes que le « prophète » se fait octroyer par Dieu (sour. XXXIII, 47 suiv.) sur le chapitre du mariage. En admettant même que, dans certains cas, l'interêt géneral et le désir de consolider l'œuvre religieuse par de nombreuses alliances aient pu fournir un semblant d'excuse, rien de pareil ne saurait être invoqué pour deux traits qui firent grand scandale dans le monde des premiers croyants : je veux parler de la conduite de Mahomet à l'egard de Zénobie, la femme de Zéïd, son affranchi et son fils adoptif (sour. XXXIII), et à l'égard de Marie, l'esclave égyptienne qu'il aimait éperdument (sour. LXVI). Voilà, si je ne me trompe, deux épisodes qui, aux yeux de tout juge impartial, ne s'expliquent que par l'égoïsme, et par un egoïsme de l'espece la moins noble, je dirais volontiers de l'espèce la plus brutale. Qu'en pense M. Pautz ? et par suite de quelle regrettable distraction a-t-il omis de nous donner son avis sur des difficultés qui devaient s'offrir d'elles-mêmes à son esprit ?

J. Forget

* * *

Die Religion der Römer von EMIL AUST. Aschendorf. Münster 1899. 1 vol. 268 pages.

Cet ouvrage fait partie de la collection « Darstellüngen aus dem Gebiete der Nichtchristlichen Religionsgeschichte ». M. Em. Aust est un élève de Wissowa et a profité des conseils de Roscher, l'auteur du dictionnaire bien connu de Mythologie.

Le but de M. Aust est, non pas de fournir des connaissances nouvelles, mais d'indiquer le résultat actuel des recherches sur la religion romaine. C'est un livre de vulgarisation, mais composé par un spécialiste qui possède et domine complètement sa matière. Sa lecture, grâce au style simple et varié de l'auteur, est facile et agréable.

Après avoir exposé dans une courte introduction la manière dont il traitera son sujet, M. Aust traite dans un premier chapitre de la « Nature de la religion romaine » Nous apprenons que les Romains apportèrent lors de leur établissement en Italie un fond religieux commun à toute la race latine : c'est la croyance en une existence quelconque au delà de cette vie ; c'est le culte rendu aux forces naturelles par des sacrifices, des prières et des purifications.

Sous l'influence du milieu géographique où ils s'établirent, du genre de vie auquel ils se livrerent, du développement politique qu'ils prirent, les Romains n'eurent bientôt devant les yeux d'autre objectif que la gloire et la grandeur de l'État romain. A la réalisation de ce but, ils tâcherent d'assouplir la religion aussi bien que le citoyen. De là le caractère essentiellement national et formaliste de leur religion

Dans le second chapitre l'auteur s'attache à montrer les phases diverses par lesquelles a successivement passé la religion romaine.

Le premier paragraphe examine la phase dite « *Nationale* ». Elle comprend la période comprise entre la fondation de Rome et l'avènement des Tarquins, et est caractérisée par les institutions religieuses de Numa. Le roi nous y apparait comme le représentant de l'État devant la divinité. Les « flamines » recrutés exclusivement dans le patriciat sacrifient ; les Vestales gardent le feu sacré, symbole de vie et d'unité dans l'État romain ; les colleges des pontifes forment le conseil du roi ; les « fétiales » sont chargés des relations internationales. Des 355 jours de l'année romaine, 236 sont consacrés aux affaires privées et publiques (dies fasti), 108 au culte des dieux, les autres ont un caractère mixte. — Les lieux du culte sont les pâturages, les clairières des forêts, les maisons des particuliers. — Les offrandes faites aux dieux consistent dans les aliments de la vie quotidienne.

La seconde phase, traitant de la coexistence à Rome du culte national et du culte grec, s'étend de la domination des Tarquins aux guerres puniques. Malgré l'influence incontestable exercée sur la religion romaine par les cultes grecs, influence qui se manifeste surtout par la construction du temple capitolin, par l'introduction des livres sibyllins, par l'établissement du collège

des duoviri sacris faciendis, du culte d'Appollon, des lectisternia, des ludi terentini, par l'augmentation des fêtes religieuses, le culte national continue à se développer. L'influence étrusque ne se fait sentir que par l'institution des aruspices.

Pendant la troisième phase, qui s'étend des guerres puniques à la fin de la république, nous assistons à la décadence de la religion nationale.

A la suite des transformations politiques, économiques, intellectuelles, et des relations plus nombreuses entre les Grecs et les Romains, le culte national change. A ce changement, s'ajoute un relâchement et une indifférence effrayante dans les sentiments religieux de la masse de la nation. M. Aust y voit une détente naturelle due à la cessation des guerres puniques pendant lesquelles le sentiment du danger avait exalté le sentiment religieux. A cette première cause, il faut joindre le scepticisme engendré par le spectacle dont on avait été témoin, de l'impuissance des dieux nationaux à conjurer le danger de la patrie. La classe lettrée, elle, s'adonnait bien à l'étude de la philosophie. Mais ce n'était pour elle qu'un passe-temps et une préparation à l'art oratoire, et, au lieu d'y retremper ses convictions, elle y puisa le scepticisme dont les manifestations achevèrent de démoraliser la masse du peuple.

Il fallut à celui-ci quelque chose de nouveau et de plus éclatant : il le trouva dans le culte de la déesse phrygienne et dans celui de Bacchus, d'où sortirent les Bacchanales et les pratiques de la divination et de l'astrologie.

Cependant la religion ne tarda pas à être utilisée en faveur des intrigues politiques ; les prêtres, avides de gain, désertèrent leurs fonctions pour d'autres plus lucratives ; enfin les guerres civiles éclatent qui lui portent les derniers coups. C'est ainsi qu'au déclin de la république les formes extérieures du culte subsistent encore mais tout sentiment, toute conviction religieuse fait défaut.

Vient enfin la quatrième phase ou l'empire.

La nation a peur de se voir replongée par les dieux dans les horreurs qui ont marqué la fin du régime antérieur ; Auguste cherche dans la religion un appui pour son trône. C'est dans ce but et pour satisfaire le peuple, qu'il rétablit partout le culte extérieur, restaurant les temples, instituant en 737 la célèbre « *fête séculaire* », tolérant son culte en Orient et dans une grande partie de l'occident, s'appelant lui-même « *divi filius* ». — Depuis lors le culte des « divi imperatores » devint universel apres leur mort.

Pendant ce temps, la philosophie morale continue à gagner du terrain. Sous son influence, au IIe siècle, la religion n'apparaît plus comme un devoir imposé à tout citoyen romain, mais comme un repos pour le cœur humain. Malgré les idées polythéistes traditionnelles, un fort courant se dessine vers le monothéisme. Ce mouvement est contemporain de la diffusion du christianisme et de sa marche victorieuse à travers l'empire romain. L'édit de tolérance de Galère vint imprimer un changement définitif à la politique religieuse de Rome. Telle est la première partie du livre.

Après cette étude sur les différentes phases de la religion romaine, Em. Aust aborde les principales divinités, dont les unes sont essentiellement romaines, telles que Janus, Jupiter, Juno, Mars, Quirinus, Vesta, Silvanus, etc. ;

d'autres italiques telles que Diane, Minerve, Vénus ou grecques telles qu'Hercule, Apollon, Mercure, Cérès etc. ; d'autres enfin orientales, telles que la Magna Mater et Mithra. L'auteur montre les fonctions spéciales de ces divinités, le siège particulier de leur culte, etc..

Suit sous le titre de « Staatskült » une étude sur les plus anciennes fêtes religieuses tant agricoles que familiales, un aperçu rapide sur les fonctions et la composition des diverses prêtrises romaines, une description des endroits qui possédaient un caractère sacré spécial.

Le dernier chapitre intitulé « Culte privé » étudie les relations du culte avec la vie intime du Romain, le mariage, les naissances, la mort et le culte des mânes.

Le livre finit par un riche répertoire des livres utilisés par l'auteur et une double table de matières destinée à faciliter l'usage du livre.

Ce court exposé ne donne que les grandes lignes du livre ; il ne dit rien des synthèses partielles, des vues générales distribuées par M. Aust au cours de son ouvrage, et qui contribuent au charme de sa lecture sans nuire à sa solidité. Réserve faite peut être sur les idées émises dans les pages 110-116, nous croyons qu'à l'heure présente, il n'est pas de manuel plus complet et plus utile sur la religion romaine.

E. Hack.

* * *

Deutschland und die Deutschen. Deutsches Lesebuch mit besonderer Rücksicht auf deutsch lernende Ausländer und auf Deutsche, die im Auslande leben, Neuausgeg. von Dr G. Fleiter, Oberlehrer am Gymnasium zu Rheine i/W. Munster i. M. Aschendorff. 1899. Relié fr. 3.75

Livre de lecture fort intéressant et d'une originalité de bon aloi. L'auteur, qui a enseigné l'allemand au Collège de Melle, a composé un ouvrage à tout point digne d'être porté sur la liste des livres classiques dont le Conseil de Perfectionnement autorise ou recommande l'emploi. « L'enseignement de l'Allemand », ainsi que le déclare M. Fleiter, « ne doit pas seulement viser à faire connaître la langue, mais il doit aussi donner à l'élève une idée suffisante de l'Allemagne elle-même et du peuple Allemand. C'est dans ce but que les divers morceaux ont été empruntés, en tenant compte des exigences de l'enseignement, aux meilleurs auteurs modernes, et, autant que possible, de manière à tracer un tableau de l'Allemagne dans le présent et dans le passé. » Non pas que, de ci de là, il ne se rencontre des extraits ne donnant satisfaction que d'une façon relative : ceux, par exemple, qui sont consacrés à l'histoire de la langue et de la littérature, et dont plusieurs sont d'un style assez médiocre. Toutefois, dans son ensemble, c'est une anthologie bien ordonnée, et nous serions heureux de la voir introduire dans nos écoles. Si nous pouvions terminer par un conseil, c'est que l'auteur soumette son « Lesebuch » à l'examen du Conseil de Perfectionnement, dont la liste d'ouvrages classiques, bien qu'elle vienne seulement d'être publiée, gagnerait tant à être éditée à nouveau, « soigneusement revisée et considérablement augmentée. »

X.

* * *

Vedânta Philosophy, Lectures by the SWAMI VIVEKANANDA, on Râja Yoga, and another subjects, also Patanjali's Yoga Aphorisms, with Commentaries, and Glossary of Sanskrit terms. Nouvelle édition, avec un glossaire plus complet. 1899. 1 vol. in-16 de XV-381 pp.. New-York, The Baker and Taylor Company. 1 dollar 50.

Il ne faudrait pas chercher dans ce livre des renseignements pour l'histoire ancienne du Vedânta, et pour l'intelligence de cette philosophie telle que la comprenaient autrefois les Hindous. Non. Ce livre est purement d'actualité, et ce n'est que plus tard qu'il aura un intérêt historique, en montrant comment on a essayé de transformer le Védantisme, pour l'accommoder aux idées des nations civilisées à la fin du XIX[e] siècle.

Il y a, au fond de cette nouvelle entreprise de vulgarisation, plusieurs malentendus. Les Hindous ne comprennent pas qu'ils ne trouveront pas d'écho dans notre société, en venant lui recommander la recherche du bonheur dans l'absence de tout désir et dans le dédain des choses périssables. Jamais l'homme n'a mis autant d'âpreté qu'aujourd'hui dans la recherche des richesses, des honneurs et des plaisirs. Ensuite, ils confondent le mot « religion » avec celui de « philosophie » : c'est de ce dernier nom qu'il faut appeler le Védantisme, aussi bien que le Bouddhisme. Enfin, il est puéril de croire que les esprits qui, pour des raisons diverses, repoussent toute espèce de religion, vont aller demander au Védantisme la direction de leur vie. Ils l'accueilleront par une curiosité passagère, ou pour témoigner contre le christianisme : mais ils s'arrêteront là. Les prédications de Swâmi Vivekanânda auront le même résultat que la propagande bouddhiste faite à Paris il y a quelques années. On a pu la résumer dans le mot de Shakspeare : *Much ado about nothing.*

Nous n'essaierons pas de résumer le livre de Svâmi Vivekanânda. A quoi bon, puisqu'il ne nous présente qu'un Vedantisme modernisé, et qui n'intéresse en rien la science de l'antiquité indienne? Nous ne prendrons pas non plus le soin de relever les paralogismes qui se rencontrent à chaque pas dans l'exposition : nous ne disons pas les sophismes, parce que nous avons de l'indulgence pour l'auteur, connaissant ce qu'est l'âme hindoue. Quand il nie la valeur du témoignage humain, qu'il affirme la nécessité de *voir* Dieu pour y croire, quand il promet la vision immédiate de la divinité avec les pratiques de son système, et le reste, nous nous demandons où il a étudié la logique. Nous nous rappelons alors ce que nous dit le D[r] R. Garbe de l'enseignement des pandits hindous (cf. *Indische Reiseskizzen*, pp. 87 et sqq.), et notre étonnement cesse aussitôt, bien que Svâmi Vivekanânda leur soit supérieur à bien des égards.

La seule partie que nous ayons goûtee dans ce livre, c'est le glossaire des mots sanskrits. Encore nous ne voudrions pas affirmer que l'auteur a donné à ces mots tous les sens qu'ils peuvent avoir, et qu'il n'a pas simplifié et élucidé ce glossaire, pour répondre aux exigences de notre pensée, au désir que nous avons de voir clair.

A. LEPITRE.

*
* *

Rudimenta linguae hebraicae scholis publicis et domesticae disciplinae brevissime accommodata scripsit Dr C. H. VOSEN. Retractavit, auxit, octavum emendatissima edidit Dr FR. KAULEN, Fribourg, Herder, 1899. 2 fr..

L'éloge de cette grammaire hébraïque devenue classique en plus d'un endroit, n'est plus à faire. Dans leur sixieme édition, ces Rudimenta ont été mis par le Dr Kaulen au courant des derniers travaux scientifiques ; la syntaxe particulierement a été enrichie de nombreux exemples. Le même auteur a fait quelques nouvelles corrections à la septième édition. Dans celle que nous signalons, les exercices de la fin ont été augmentes : chaque numéro de la partie lexigraphique a maintenant, dans la troisiéme section, un exercice qui y corresponde, ce qui rendra l'usage de cette grammaire beaucoup plus pratique. Le vocabulaire qui termine l'ouvrage, a aussi été enrichi.

CHRONIQUE.

— M. Pereira a publié, il y a deux ans, à Lisbonne, une traduction de la version éthiopienne de la vie de l'abbé Daniel, moine de Scété ou de Nitrie au VIe siècle. (Vida do abba Dauiel do mosteiro de Scete). Cette versiou éthiopienue fut faite vers le XIIIe siècle sur un texte arabe encore iuconnu. M. Nau (Rev. de l'Or. Chrét., 1899, p. 457) auuonce l'intention de publier le texte grec original des anecdotes sur Daniel, avec quelques fragments d'une traductiou syriaque. Il nous fera ainsi connaître sous ses diverses formes cette courte monographie qui eut en Orient les succès que les Vies de Pacôme et d'Antoine eurent en Occideut.

— Nous avons reçu le fascicule III-IV de l'*Histoire de la conquête de l'Abyssinie* (XVIe s.) par Chihab ed-din Ahmed ben 'abd el-qâder. Texte arabe publié avec une traduction française et des notes par R. Basset.

— M. A. de Calassanti a écrit, dans les publications de l'école des lettres d'Alger, *Le Djebel Nefousa*, Trauscription, traduction française, et notes avec une étude grammaticale. Paris, Leroux, 1899.

— M. Chabot donne, dans le n° 3 de la Rev. de l'Or. Chrét., la traduction d'un des chapitres se trouvant à la suite de la Chronique syriaque de Michel I qu'il va publier. C'est une liste de patriarches jacobites depuis Sévère (511) jusqu'à Michel (XIIe s.). A partir de Cyriacus (793), elle fournit la liste des évêques ordonnés par chaque patriarche. Ces listes nous présentent le tableau le plus complet que nous ayons de la hiérarchie de l'Eglise jacobite, depuis la fin du VIIIe siècle jusqu'au XIIe.

— M. C. Brockelmann a publié, l'an dernier, une *Geschichte der Arabischen Litteratur* (B. I, Weimar, Felber, 1898). C'est avant tout un vaste répertoire, construit sur un plan méthodique et correspondant aux grandes époques de l'histoire des Arabes. L'ouvrage se compose de deux sections. La première traite de la

littérature arabe proprement dite ; la seconde de la littérature musulmane, c'est-à-dire de celle de tous les pays soumis à la loi de l'Islam où l'arabe est resté la langue classique.

— M. le baron Carra de Vaux publie, dans le Journal Asiatique (Juill.-Août 1899), le texte et la traduction de *La Kaçidah d'Avicenne sur l'âme*, d'après le ms. 2541 de la Bibl. nation.. C'est un petit poème sur l'âme, universellement attribué à Avicenne, dont la langue est fort belle et le tour de la pensée énigmatique. Ce poème est connu en Orient et même appris par cœur, dans les lycées, comme morceau classique.

— La connaissance des premiers temps de l'histoire de la Chaldée a fait de grands progrès depuis les dernières fouilles en Mésopotamie. Hammurabi, fondateur du premier empire durable sur le bas Euphrate, était déjà assez bien connu. M. King (*The letters and inscriptions of Hammurabi* etc., London, Luzac, 1898) réédite ses inscriptions qu'avait déjà publiées M. Menant en 1863, en y ajoutant 52 lettres et trois autres inscriptions inédites. Il commente longuement, dans son introduction, une lettre d'Hammurabi dont on a beaucoup parlé, à propos du ch. XIV de la Genèse. Le nom de Chedorlaomer n'y trouve pas un équivalent assyrien.

— M. Johns nous donne la série complète des « Contrats » assyriens de la collection Koujundjik du British Museum (*Assyrian Deeds and Documents* etc. Vol. I. Cuneiform texts, Cambridge, Deighton Bell, 1898). Ces papiers d'affaires ne sont pas intéressants seulement pour l'histoire du droit et de la vie privée, mais aussi pour l'histoire générale, par leurs données chronologiques.

* * *

— M. S. Berger continue, dans la *Romania*, son importante étude sur *Les bibles castillanes*.

— Dans la Rev. d'Hist et de Litt. relig. (1899, n° 6), M. Margival poursuit ses recherches sur *Richard Simon et la critique biblique au XVIIe siècle*.

— M. Usener a publié, chez Cohen, à Bonn, une étude sur *Die Sintfluthsagen* (1899, 279 p.). C'est une énumération des légendes du déluge dans l'antiquité classique et une étude originale des formes parallèles de la légende du déluge en Grèce et dans la mythologie chrétienne.

— La publication de l'*Internal critical commentary* se poursuit

lentement. M. H. SMITH nous donne le commentaire des livres de Samuel (*A critical and exegetical Commentary on the Books of Samuel*, Edimbourg, Clarck, 1899). L'analyse des sources, déjà poussée assez loin par Wellhausen, Budde et d'autres, n'est plus à compléter que sur des points secondaires. Les corrections de M. Smith ne sont peut-être pas toujours des plus heureuses. La discussion critique, les explications grammaticales et historiques ont été très soignées.

— La brochure de M. HOLZHEY sur les Rois (*Das Buch der Könige*, Munich, Lentner, 1899) contient une analyse et une critique assez sommaires de ce livre.

— Le commentaire de M. BENZIGER sur le même livre (*Die Bücher der Könige*, Kurzer Handcommentar zum A. T., Mohr, 1899) est très complet dans sa forme succincte. Les Rois sont, d'après l'auteur, une compilation où l'on reconnaît la main de deux auteurs principaux : le premier, l'auteur à proprement parler de la compilation, a vécu avant la ruine de Jérusalem, mais après la découverte du Deutéronome ; le second a vécu vers la fin de la captivité, et on lui doit les indications synchronistiques.

— L'unité de la seconde partie du livre d'Isaïe a été contestée dans ces derniers temps. Elle a trouvé un défenseur dans M. KOENIG (*The Exiles' Book of Consolation Contained in Isaiah*, XL-LXVI, translated from the German by J.-A. SELBIE, Edimbourg, Clark, 1899).

* * *

— M. D. MENANT a traduit, de l'anglais en français, la biographie de M. Malabari, le poète et le réformateur parsi, écrite par un Amil du Sind, M. D. Gidumal (*Behramji M. Malabari* ; *un réformateur parsi dans l'histoire contemporaine de l'Inde*, Paris, 1898).

— Le t. VII des Annales du Musée Guimet (Bibliothèque d'études) renferme *Les Parsis, histoire des Communautés zoroastriennes de l'Inde*, par D. MENANT. M. EM. BLANCHARD consacre un premier article à cet ouvrage dans le Journal des Savants (Nov. 1899).

— Nous signalons la dissertation doctorale (Johns Hopkins University) de M. E. FAY, *The Rig-Veda mantras in the Grhya*

Sûtras. La partie essentielle est l'index dans lequel M. Fay classe les mantras en quatre catégories.

— Nous signalons aussi l'ouvrage de M. H. d'Arbois de Jubainville, *La civilisation des Celtes et celle de l'épopée homérique* (Paris, Fontemoing 1899), dans lequel l'auteur relève de nombreuses analogies entre la civilisation homérique et la civilisation celtique.

— La légende sacrée de Zagreus, le serpent cornu, qui fait le fond de l'orphisme, n'a pu être reconstituée qu'en cousant bout à bout des indications fragmentaires, fournies par des auteurs de basse époque. Ce travail a été fait par M. Lobeck (Aglaophamus, p. 547 s.), qui a eu le tort de mépriser les contes populaires. M. S. Reinach rapproche la légende orphique de celle de l'œuf du serpent des Celtes (Rev. Archéologique, 1899, Sept.-Oct.)

— M. L. Duvau traite, dans le Journal des Savants (Nov. 99), de *La Formation de la mythologie Scandinave*, d'après les Etudes de M. Sophus Bugge, parues à Copenhague, en 1896.

* * *

— M. Hilgenfeld soumet à un examen critique, dans la Zts. für Wiss. Theol. (1899, IV), la théorie de M. Resch (Die Logia Jesu, Leipzig, 1898) d'après qui Marc tient la première place parmi les Evangiles synoptiques, tandis que Matthieu et Luc ont utilisé cet évangile, en même temps que la collection primitive des Logia. H. maintient l'ordre traditionnel : Matthieu, Marc, Luc.

— A peine la controverse soulevée par l'ouvrage de M. Baldensperger (Prolog des vierten Evangeliums, sein polemisch-apologetischer Zweck) est-elle terminée, qu'un autre ouvrage paraît sur la même question. M. K. Weiss (*Der Prolog des hl. Johannes. Eine Apologie in Antithesen*. Strassburger Theologische Studien, III, 2 et 3 H.) croit que le prologue de S. Jean est dirigé contre toutes les principales erreurs de la fin du Ier siècle, contre le judaïsme, le gnosticisme, la philosophie grecque et alexandrine. D'après lui, les quatorze premiers versets du quatrième évangile se rapportent au λόγος ἄσαρκος et montrent le Verbe avant son incarnation comme le principe souverain de tout ce qui n'est pas Dieu.

— M. Loisy explique, dans le n. 6 de la Rev. d'Hist. et de Litt. Rel., le chapitre III, 1-21, de l'Evangile de S. Jean, où est rap-

portée la conversation de Jésus et de Nicodème. L'auteur continue l'application de son principe, à savoir que l'Evangile de Jean est un Evangile mystique. Nicodème est, dans la pensée de l'évangéliste, le type des croyants imparfaits qui veulent bien reconnaître en Jésus un docteur envoyé de Dieu, mais à qui la proposition de l'Evangile spirituel paraît d'abord une énigme indéchiffrable.

— M. Chauvin essaie d'expliquer et de commenter, à la lumière de la philologie et de la critique, le ch XV de I Cor. où l'Apôtre traite de la résurrection des corps (Science catholique, Nov. 1899 : *Une page de S. Paul sur la résurrection générale).*

— Le Dr K. Weiss a publié, chez Gärtner à Bamberg, une étude sur Tit. I, 15 (*Die Schriftstelle · alles rein den Reinen, den Befleckten und Ungläubingen — nichts rein !).* Il regarde les Pastorales comme dirigées contre les premiers gnostiques, en particulier contre les Simoniens. On pourrait donner au v. 15 du ch. I un sens dogmatique : « Pour les chretiens, toutes choses sont bonnes comme créatures de Dieu. Mais pour les gnostiques, aucune créature ne peut être bonne, puisqu'elle est l'œuvre du mauvais principe ». Mais il faut plutôt y voir l'expression d'une doctrine morale, que l'Apôtre met dans la bouche des gnostiques : « aux gnostiques tout est permis, aux autres rien ». L'interprétation est nouvelle mais peu solidement appuyée.

* * *

— M. Jules Baissac a étudié *Les origines de la religion* (Paris, Alcan, 1899). Aux origines, nous trouvons, d'après lui, un panthéisme confus. Celui-ci se précise, et le principe divin est représenté par un symbole. La cause première est conçue comme génératrice, comme matrice universelle. De là, les cultes chthoniens, d'où dérivent toutes les religions. En résumé, M. B. assigne à la religion une origine purement naturaliste.

— M. Strazzulla nous présente un résumé savant et méthodique des recherches faites sur l'usage de la croix dans les premiers siècles (*Indagini archeologice sulle rappresantanze del « Signum Christi ».* Palermo. Reber. 1899).

— Nous signalons, dans les Not. et Extraits des man de la Bibl. nation. et autres bibl. (t. XXXVI, Paris, Imprimerie nationale), deux mémoires de M. E. Le Blant : *Artémidore*, et *Les Commentaires des Livres Saints et les artistes chrétiens des premiers siècles.*

— M. L. Cohn écrit dans le Philologus (1899, Supplementband VII, h. 3) un important article : *Einteilung und Chronologie der Schriften Philos.* L'auteur divise ces écrits en trois groupes : ouvrages de pure philosophie, explications du Pentateuque, écrits historico-apologétiques.

— M. Fr. Cumont étudie, dans la Revue archéologique, *L'art dans les monuments mythriaques.* Bien que ceux-ci aient surtout une valeur religieuse, et pas esthétique, on ne peut pas les confondre tous, au point de vue de l'art, dans un commun mépris.

— A lire dans le Correspondant (10 Déc. 1899), un bel article de M. P. Allard : *Julien l'Apostat et la liberté de l'enseignement.*

— M. Amelungk reprend, dans la Zts. für wiss. Theologie (1899, IV), l'étude de la question du Pseudo-Ignatius. Zahn et Harnack en font un Arien, Funk un Apollinariste. M. Amelungk établit d'abord les doctrines du Pseudo-Ignatius relatives au dogme et à la hiérarchie. Critiquant ensuite la théorie de Funk, il arrive à la conclusion que le Ps.-Ign. est un Semiarien. L'auteur termine son étude en établissant la parenté de Ps.-Ign. avec les documents de la même époque.

— M. W. Bousset termine, dans la Zts. für Kirchengesch. (1899, 3 H.), ses *Beiträge zur Geschichte der Eschatologie.*

— M. R. Eucken, professeur à Iéna, met fin, dans le nº de Novembre des Annales de philosophie chrétienne (1899), à une étude sur *La conception de la vie chez s. Augustin.* Il trouve, chez le grand docteur, trois centres de vie se développant pour former de grands royaumes ; celui de la religion en général, le christianisme et l'Eglise. L'auteur ne se montre pas toujours bien au courant des doctrines de la théologie catholique.

— MM. Ahrens et Krüger viennent de donner une traduction allemande de la compilation qui porte le nom de Zacharie le rhéteur ou le scolastique (Vᵉ-VIᵉ s.) : *Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor*, Trubner, Leipzig, 417 p.. — M. F. Delmas résume, dans les Echos d'Orient (Oct. 1899) la lumineuse introduction de M. Krüger (*Zacharie le Rhéteur d'après un ouvrage récent*). « Il nous sera permis, dit-il, avec ces nouveaux instruments de travail, de nous faire une idée adéquate de la controverse monophysite... Dioscore, Thimothée Elure, Sévère, Théodose, Pierre l'Ibère et son groupe de pieux monophysites de Gaza, se présenteront sous un nouveau jour. La connaissance plus exacte de leur

situation religieuse nous donnera, sinon plus d'estime pour leur œuvre néfaste, au moins plus de sympathie pour leurs personnes et pour leurs malheurs ».

— M. Wobbermin a publié dans le t. 17 des Texte und Unters. de v. Gebhardt et Harnack (N. F., B. II, H. 3, 1899), avec une lettre dogmatique περὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ (qu'il attribue à Sérapion de Thmuis), trente morceaux liturgiques très anciens. M. Drews les utilise pour l'histoire du culte (Zts. für Kircheng., 1899, H. 3). Dans un premier article, il établit le type égyptien de ces prières. — A noter que la découverte bruyante de M. Wobbermin n'en est pas une. A part l'épître sur le Père et le Fils, tous les morceaux présentés comme inédits ont vu le jour, il y a cinq ans déjà, dans les *Travaux de l'Académie ecclésiastique de Kiev* (1894, 2ᵉ f.) par les soins de M. A. Dmitrievski. Toutefois, le texte de l'éditeur allemand l'emporte sur celui de l'éditeur russe, quoique le premier semble, en plus d'un endroit, devoir être corrigé par le dernier.

— D. Parisot écrit, dans le n° 3 de la Rev. de l'Or. Chrét., un intéressant article sur *La Bénédiction liturgique des raisins.* L'offrande des prémices du pressoir est déjà mentionnée dans la Didachè et les Constitutions Apostoliques. L'auteur nous en décrit l'histoire, et s'attache à montrer, sur ce point, l'unité des traditions liturgiques dans les églises d'Orient et d'Occident.

— L'article de M. P. Fournier, *Joachim de Flore et le Liber de vera philosophia* (Paris, Protat, 1899. Extr. de la Rev. d'Hist. et de Litt. relig.) est une importante contribution à l'histoire de la théologie au moyen-âge.

— M. Mangenot s'occupe de *L'activité intellectuelle des moines de Constantinople*, dans le n° d'octobre de la Revue des Sciences ecclésiastiques.

— Le P. Petit donne, dans le n° 3 de la Rev. de l'Or. Chrét., une traduction des *Règlements généraux des Arméniens catholiques*. Ces règlements n'ont pas encore force de loi, n'ayant pas été approuvés par Rome ; ils n'en constituent pas moins, dans leur état actuel, le seul code en vigueur chez les Arméniens.

— M. J. Babakhan (*Protestantisme et catholicisme chez le peuple Nestorien*, dans la Rev. de l'Or. Chrét., n° 3) nous montre la tactique employée par les méthodistes américains pour gagner du terrain en Orient, particulièrement en Perse et dans le kurdis-

tan. Il nous dit ensuite un mot sur le rôle de la mission catholique à Ourmiah, depuis plus de cinquante ans. On verra, en lisant cet article, que l'attachement des Orientaux à la foi de leurs Pères n'est pas aussi inébranlable qu'on le dit.

— Le P. L. PETIT commence, dans les *Echos d'Orient* (oct. 1899), une série d'articles sur la discipline de l'Eglise grecque touchant le sacrement de Confirmation. Il examine, dans ce premier article, la revendication des patriarches de Constantinople à l'exclusive consécration du saint chrême. S'il est impossible de marquer avec précision quand le droit général des évêques a disparu en Orient, on peut grouper quelques faits qui attestent l'existence du pouvoir du patriarche dès le haut moyen-âge.

— Dans un article de la Rev. Bénédictine (déc. 1899), *Le christianisme sans dogmes*, D. BALTUS nous montre le bien-fondé de la déclaration que faisait en 1891, M. O. Pfleiderer : « Les travaux des meilleurs et des plus clairvoyants théologiens (protestants) de notre siècle tendent tous au même but : débarrasser le christianisme de ses voiles et de ses entraves dogmatiques ».

— Le 122e fascicule du Kirchenlexicon renferme entre autres, les articles : *Trier* (Marx), *Trinität* (Pohle), *Trinitarier* (Alex. König), *Tübingen* (Funk), *Tyrus* (Kaulen).

— Nous avons reçu les ouvrages suivants :

HARTMAN, *Pater ad filium*, carmen praemio aureo ornatum, Amstelodami, ap. Jo. Mullerum, 1899.

L.-G. LÉVY, *L'inquisition*, Paris, Durbacher, 1899.

M. DELOCHE, *Les archiprêtres de l'ancien diocèse de Limoges, depuis le XIIe s. jusqu'en 1790*, Tulle, Chauffon, 1898.

M. DELOCHE, *Pagi et Vicairies* du *Limousin aux IXe, Xe, et XIe s.*, Paris, Imprim. nation., 1899.

L. DELISLE, *Notice sur un registre des procès-verbaux de la faculté de théologie de Paris pendant les années 1505-1533*, Paris, Imp. nation., 1899.

AD. BREZNAY, *Petri Cardinalis Pázmány Archiep. Strigoniensis et primatis regni Hungariae Theologia Scholastica*, seu Commentarii et disput. quae supersunt in IIam Theologicae S. Thomae Aq. Summae et IIIam partem recensuit, Budapestini, typis regiae scientiarum univers., 1899. (Ap. Typogr. Univ., 5 flnor.)

ANNÉE 1899.

Mélanges.

Comptes-rendus.

CHRONIQUE.